虛空的虛空，凡事都是虛空，
人一切的勞碌，
就是他在日光之下的勞碌，
有甚麼益處呢？
一代過去，一代又來，
地卻永遠長存。
日頭出來，日頭落下，
急歸所出之地。
風往南颳，又向北轉，
不住地旋轉，
而且反回轉行原道。

哲人心語

傳道書研讀



唐佑之博士　著

哲人心語 —— 傳道書研讀

作者： 唐佑之博士

出版： 真理基金會有限公司
香港郵政總局信箱2569號
電話：8204 6368
電郵：veritas_found@sinatown.com

全球總代理兼發行：
浸信會出版社(國際)有限公司
香港九龍太子道西322號
電話：(852) 2336 0403　傳真：(852) 2336 4186
電郵：bappress@hotmail.com
網址：www.bappress.org

承印： 海洋印務有限公司

版次： 二〇〇六年九月初版

版權所有 © 唐佑之
請勿翻印

An Ultimate Concern: Study in Ecclesiastes

Author: Dr. Samuel Y. C. Tang

Publisher: Veritas Foundation Ltd.
G.P.O. Box 2569 Hong Kong
Tel: 8204 6368
E-mail: veritas_found@sinatown.com

Worldwide Distributor and Exclusive Agent:

请严谨遵守以下守则：

1. 此资料是为不方便地区，方便有能力者，请购书支持圣工。
2. 为了尊重作者版权、避免山寨电子营利版，请勿把此资料在任何网站续传发布。



—•—

蒙

謝安如伉儷

贊助本書的出版經費

以

紀念父母親

謝子文先生夫人

並

推動舊約研究書籍出版事工

—•—

謹致謝意

真理基金會有限公司

目錄

序言 vi

第一部　綜合概論

導言：奇特的書 3
壹、書名與正典 9
貳、作者與日期 15
叁、寫作的目的 20
肆、在智慧文學 25
伍、釋義的歷史 32
陸、結構與文體 41
柒、論題與用語 52
捌、哲學與信仰 62
玖、宗教的倫理 68
拾、真理的價值 73

第二部　註釋經義

壹、標題與主題（一章一、二節） 83
貳、日光下勞碌（一章三至十一節） 89
叁、智慧的探索（一章十二節至二章二十六節） 102
肆、時間與勞碌（三章一節至四章十六節） 124
伍、敬虔與財富（五章一至二十節） 154

陸、智慧與願望（六章一節至七章二十九節）..... 173
柒、理性與命運（八章一節至九章十八節）..... 204
捌、忠告與勉勵（十章一節至十二章八節）..... 224
後言(一)：讚言（十二章九至十一節）..... 266
後言(二)：警語（十二章十二至十四節）..... 269

第三部　靈修默想

傳道書　第一章 276
傳道書　第二章 288
傳道書　第三章 295
傳道書　第四章 304
傳道書　第五章 310
傳道書　第六章 317
傳道書　第七章 322
傳道書　第八章 333
傳道書　第九章 339
傳道書　第十章 347
傳道書　第十一章 353
傳道書　第十二章 362

參考書目 369

序言

在詩篇之後，有三卷書都與所羅門的傳統有關。兩卷標明為所羅門：箴言與雅歌。傳道書雖未列出，但「在耶路撒冷作王，大衛的兒子」(傳道書一章一節)，很可能指所羅門。歷代經學家對這三卷之作者問題，有不同的見解，也一直有爭議。但作為所羅門的傳統，雖嫌籠統，卻至少有所依據。所羅門以智慧著稱，可謂舊約智慧文學之淵源，確可認知。

傳道書雖在西方被聯想為現代存在主義的哲學，但其格調與思想，似更接近東方的文化內涵，所以一向為東方的教會所重視及應用。多年來這書卷不住吸引我的注意與興趣，曾在一九七七年出版一冊小書《生之探索》，意猶未盡，促成寫作本書之動機與努力。

本書定名為《哲人心語》，探索人生終極的意義。本書以其特殊之思想途徑，更是福音的好信息，在我個人傳福音的經歷中稍有心得。這也是我極想公諸教會中的讀者群。作者坦率地道出人生的現實，再引往信仰的原委。聖靈曾使用傳道書論述的真理感動人心。我們若稍微深入，必有較多的領悟。所以恭敬地將這冊詮釋性的書獻在祭壇上，求主接納並使用，供同道共享。

唐佑之　序於金門橋畔
二千年感恩節



第一部

綜合概論

導言：奇特的書
壹、書名與正典
貳、作者與日期
叁、寫作的目的
肆、在智慧文學
伍、釋義的歷史
陸、結構與文體
柒、論題與用語
捌、哲學與信仰
玖、宗教的倫理
拾、真理的價值

導言：奇特的書

傳道書在聖經中是一卷奇特的書，但這還是被列入希伯來的正典中，使人費解。在舊約中有兩卷書被列入正典，引起極大的爭議：雅歌書與傳道書。雅歌書因描述男女的情愛，但以寓意的方法解釋，就有很深的屬靈內涵。耶和華愛選民以色列，主耶穌愛教會，以婚姻的關係來說明，為先知何西阿（二章二至二十節），耶利米（二章二節、三章一節）喻道解釋。雅歌書就在價值上提升了。傳道書內容有許多懷疑的論調，過分應用理性，似與信心有違。但傳道書無法應用寓意的釋經方法。本書對神的認識，過分模糊與籠統。神不是以色列信奉耶和華聖約的神，神似乎過分神祕又十分專橫，以權能決定人的命運。人無法改變環境，影響世界，一切努力徒然；一切價值否定，真是虛空的虛空，與聖經的信仰體系不合，與神啟示的真理矛盾。

聖經的信仰是在於人的順服而有盼望。但傳道者表現失望的心情，悲觀的哲學。道德與神的誡命無關。人在無可知的宗教觀念中只求謹慎與中庸，只求生存的享樂。可見作者是一個理性主義者、未可知論者、懷疑者、悲觀者、命運主義者。也有說他是自我主義者、憤世主義者，甚至異端者。

但是對本書的評價並非都是否定的，經學家中有的認為本書特別注重敬畏神（F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs, and Ecclesiastes*, 1891），這是默想人生、為反映社會的書（S.R. Driver, *Introduction to the Old Testament*, 1892）。本書為喚起當代的宗教信

仰，重回現實（S.F.Genung, *Words of Koheleth,* 1904），回到宗教改革家馬丁路德的評論：本書教導人不貪圖錢財，不為享樂而遭致人生的苦楚（Martin Luther, Notes on Ecclesiastes, In *Luther's Works*, ed. J. Pelikan, 1972, 15:3-187）。傳道書實在是一卷宗教的書，論信仰與人生。

傳道書另一個特點是書中的語文，希伯來原文與舊約中一般的用語不同，反倒接近主後第二世紀的猶太文學（*Mishnah*），有的可與主前第二世紀的死海古卷，內中亞蘭文與腓尼基的語文影響不少。在文法結構上有點像烏格列文（北敘利亞語文 Ugaritic）。

舊約中只有三卷書有特殊的迦南方言，以斯帖記、歷代志及傳道書，可見其寫作時期較晚。

本書用語也反映了當代社會的環境。本書有商業用詞，至少有二十九次之多（參考M.Dahood, "Canaanite - Phoenician Influence in Qoheleth," *Biblica*, xxxiii（1952）。「益處」一詞是商業中的常用語，可譯為利益、利潤、盈餘，為本書重要論點之一。

本書有若干用語，反複出現，成為若干重要的論點。這些用語在聖經中其他書卷甚少出現。「虛空」、「日光之下」、「捕風」、「吃喝」、「勞碌」、「益處」、「敬畏神」，以上各詞都可單獨成為論點，將本書的概要說明。

本書不是以前後貫通的上下文來作為結構，而是以論點來釋義，這也可稱為特點之一。

傳道書的書名也是十分奇特的，因為這名稱引起許多研究與爭議。首先這名稱是陰性，但本書作者不會是女性。他是在耶路撒冷作王的。本書作者照通常的觀念為所羅門王。但是王怎會是傳道者？這名稱原為動詞「聚會者」，以分詞作為名詞，為會眾（*Qahal*），在本書中出現有七次，三次在第一、二章，三次在本書之末（十二章八、九、十節）。在書之中間還有一次（七章二十七節）。照十二章

九節，他的職務是教師。馬丁路德譯為傳道者 (prediger：preacher)，所以中英文都譯作傳道者。

第四世紀末耶柔米 (Jerome) 譯為領會者，所以大多以為陰性不是指此人之性別，而是職務，職務可以陰性說明其獨有的性質。有些經學家認為他是主持聚會的司會者，或講道的人。也有認為他是編輯者、彙編者、文字工作者，將智慧的論說編成專集，供人閱讀。

他是一位智慧人，專事教誨。但這位傳道者所發表的，哲學的成分多於宗教。但也有認為他是宗教家，本書是他靈性的雜感錄，用隨筆的方式來寫這筆記。

他以在耶路撒冷作王的身分，表明他作家的身分，或教師的功能。他是否以這樣的方法來激起讀者的興趣，而所羅門是與智慧的傳統有關。這樣的提說，可增加本書的價值。有人認為這是所羅門王晚年的著作，發表他的哲學立論。可見這作者問題，始終是個謎，因為這是一本奇特的書。

這是一本奇特的書，可謂是一種反論文學 (Literature of Dissent)，其中不僅說出人生的矛盾，也對真理有所質詢。其實希伯來聖經自始至終是這種類型的文學，約伯記與傳道書更是十分典型的。那是對傳統的智慧提出疑問，本書尤其對智慧抱持懷疑的態度，究竟智愚有無分別，智慧是否勝於愚昧？有時智慧與愚昧似是無異的，令人困惑費解 (二章十二節起)。傳道書常表明人的智慧有限，因為生命太有限了，人所能領悟的，也只局限在今生。人生短促，又終日勞碌，然後面對死亡，一切都必廢除 (三章二十二節，九章五節)。智愚在於善惡與好壞，但是這些只是相對的，而非絕對的，人又怎麼分辨呢？(七章十六、十七節) 一切都是出於神，但人又怎會知道？(二、三、五、七章都有論述) 本書的論述不是系統的，也不是完整的，只有局部甚至片面的論信仰、思想、道德與生活。作者還是維

護真理，而非拒絕真理，但是他明知神使為曲的，人不能變為直(七章十三節)。

本書常以矛盾的兩端作為論述的方法，有正必有反，在比較之下，似可找到化解的途徑。由於人不完全，而又無法回應，就產生很多問題，增加不少煩惱與憂慮。以善惡二者為例，人不會完全良善，也不致完全不義，人的努力行善又未必成功。但善惡二者應有分野，而且也不可混淆(七章十六至二十節)。勞碌與享樂又是另一例證。勞碌是使人失敗與失望，也增加愁煩。但是喜樂呢？對事態不能看得那麼嚴重，還是吃喝，且在勞碌中享福，這是出於神的手(二章二十四節)。

在人生的經驗中，總有正面與反面的遭遇，俗世的人就認為好運與厄運，如生死、和戰、喜怒等，兩方相對的事(三章二節，七章一節，三章八節，七章八、九節，七章十四節)，在相對的事上，可有不同的發展，有意願的、有不願的，於是成對地來討論與評論。在七章一至二十五節傳道者用智慧試驗，一一比較，要尋求其理，心仍要尋找，卻未曾找到。傳道者說，我找到的只有一件，就是神造人，原是正直，但他們尋出許多巧計(七章二十八、二十九節)。

在正反面比較的時候，後者總比前者重要。中譯詞正相反，前者比後者重要。七章八節：事情的終局，強如事情的起頭。所以名譽重要，死的日子勝過生的日子(七章一、二節)，憂愁強如喜愛，在遭喪的家比在快樂之家更有智慧(四節)。先前的日子當然不如今天，因為人不紀念已過的世代(一章十一節)。忍耐比急燥好(七章八至九節)。

有的將兩者比較，不是正反面，而二者都好，如智慧與產業(七章十一、十二節)，但比較起來，仍可有選擇。智慧與勇力(九章十四、十五節)，豐富與知足，這些兩者都重要。

這些兩者的比較，正反的選擇，是很典型的東方思想。可比較老莊哲學，或者說這種智慧是普世性的。傳道者不以信仰為前提，卻將俗世的思想與方法，對世事作客觀的分析。

傳道書的奇特，是作者在信仰上的表達，是異乎尋常的，不是希伯來宗教正統的信念。在舊約中，神是啟示祂自己的。神若不啟示，人就無從信仰。但傳道者並不從神的啟示為出發點。他循哲學的途徑，不以宗教為前提。

但是從另一方面來看，本書提起神的名字(以羅欣)有四十次之多。祂是超越的神：神在天上(五章二節)，祂是創造的主(十二章一節)，行萬事之神(十一章五節)，造人生命之主(八章十五節，九章九節)。神賜予人，有十次提到，神有作為也有十次論說。可見本書仍以信仰為前提。人不能無神，生命中許多事雖不明白，但人必須憑信心，不是憑眼見。在本書結語中以敬畏神為中心思想，是對人最重要的勸勉。所以有人認為本書為敬虔的精華。

本書被批評為懷疑論者的理想。其實不僅為懷疑，而且崇尚享樂。那似乎對人生不是抱有積極與奮鬥的精神。本書屢次強調吃喝快樂為生活的目標，甚至認為這是神手所賜給的，如在二章二十四節，五章十八節，八章十五節，九章七節。猶太拉比最難接受的是十一章九節，鼓勵青年及時咨情享樂，他們不得不補充若干字句挽回敬虔的心。其實細讀第六章及七章一至十八節，作者從無益至有益，敬畏神終久必得福樂。作者一方面針對俗世的現實：壓逼、不公、懶惰、強暴(第四、五章)。另一方面以積極的態度鼓勵智慧中安靜交友(第四章)，不勞碌卻勤勞(第五章)。靠神能力而勞碌，必勝過彎曲的世界(七章二十節、八章十一節)。喜樂既是神所賜的，應該享受。生命是神所賜的，應該享受，並且熱心、勇敢、努力，有智慧來應付一切。人來承受生命的挑戰，不是空泛的推論，而是

實際的面對、應付與抵抗，必須達成得勝的地步。

這樣說來，作者逐漸表達他的目的。最後一段應是十一章九節至十二章八節。趁着還有今日，應該充分享受與喜樂，只是在神面前必須負責，不可縱情。

後言尤其清楚解釋作者的用意，他的方法就為目的而發揮：敬畏神，謹守祂的誡命，這是人所當盡的本分（十二章十三節）。

傳道者的信心，不是以色列傳統的信念，如申命記二十六章一至十一節，他的信心，也不是以色列傳統的靈修，注重信實（'*emet*：faithfulness）與忠實的愛（*hesed*：steadfast love）。他也將先知神學中的救恩歷史為信仰的基礎。他是循以色列智慧的重點，放眼世界，學習過往生活的經驗，以客觀的、現實的觀點來論人生。有人將約伯記至雅歌書五卷作一比較：約伯記：怎樣受苦？詩篇：怎樣祈禱？箴言書：怎樣行為？傳道書：怎樣享受？雅歌書：怎樣相愛。這些是包括人生的整體。

壹、書名與正典

傳道書是一卷奇特的書，被列入舊約的正典之內，是最難以解釋的。此書既不屬律法與先知，甚至與智慧文學同列也極牽強。舊約之智慧文學，以實用的生活哲學著稱，如箴言書——勵志文選。為探索人生究竟的鉅作，如約伯記。但是傳道書似宜歸類於道德哲學，卻不若約伯記那麼具體研討人生的問題。

傳道書列在箴言書之後，可能與智慧傳統有關，與所羅門有關（一章一節雖未標明所羅門其名，卻指明為大衛的兒子在耶路撒冷作王）。本書列在雅歌書之前，是否因雅歌書稱為所羅門之歌。但雅歌究竟還可以寓意解釋耶和華對以色列的愛，或基督愛教會。這以婚姻為喻，可在何西阿書（二章二至二十節）及耶利米書（二章二節，三章一節）見到。但傳道書連寓意之解釋都不能說明，既無其他書卷之語調，也不具有任何靈訓。

在本書神並未藉以色列向人啟示。人似乎無法認識神，既非神的啟示，也不能以理性來推斷。本書所提說的神是否耶和華——以色列聖約的神呢？神似為極為奧妙的神。祂的存在必須被確認，祂決定人的生命及命運。人在這個世界無可更改，人的一切努力與價值，都無意義可言。

本書的作者對宗教的信仰與盼望，並無十分確定的觀念，在情調方面似乎極為低沉，所持的哲學思想與人生態度也不夠嚴謹，沒有積極信從的情懷。生活是否應謹守神的命令呢？好似也不具體，

一切只得聽天由命，因為都是不能改變的，惟一可感知足的，是在乎生命的存活。於是有人稱作者為理性主義者、未可知論者、懷疑者、悲觀主義者、命運論者。這些稱謂並無詆謗的用意，只是設法加以形容而已。

有些經學家以正面來評論，認為本書為「敬虔的原質或精華」（"the quintessence of piety", Franz Delitzsch, 1875）。有稱為舊約中最具有彌賽亞預言的書卷（H.N. Hertzberg, *Der Prediget*, 2nd ed., 1962），這是根據早期教會的解經書（Gregory Thaumaturgus，第三世紀），因本書認為世事的追逐都歸虛空，使人只思念天上的事。這種觀念也許是本書列入正典的理由。

一、傳道書其名

本書為傳道書，來自「傳道者」（*Qoheleth*,在七章二十七節及十二章八節），是一種疑難，因這原意為聚會（*q-h-l*），為分詞的陰性字。傳道者大概不會是女性，那陰性字可能指職務或職責，直譯為召集人。以智慧運動用字的原意，是否指教師或學者，負責招聚學員（如十二章九節的涵義）。這也可說是文士集團的成員。在希臘文*Ekklesiastes*為大會講員或主領人，拉丁文作*Conciniator*（耶柔米的用詞），為議會主持人——議長。馬丁路德譯成德文*Der Prediger*，英文直譯為傳道者。

本書的作者若為所羅門，他是君王，並非宗教領袖，不得稱為傳道者。或說他為收集傳道者的訓言，而加以編輯。或者所羅門只是贊助人，以他的聲譽與權力，足以促進此書的流通，也未可知。

但是本書這樣悲觀與反面的論調，竟能存留，必有其特殊的價值，足以向讀者作有力的呼籲。在本書十分憂鬱的語調中論述人生意義的省思，作者確顯示十足的勇氣，肯定生命的價值。人生苦短，又多挫折，生存雖然艱困，四圍幽暗，人卻在無定中，仰

望全能的創造主。耶和華藉摩西與先知向人啟示，又在以色列聖約之民的歷史裏，顯明祂的旨意與能力。所以傳道者好似耶利米，雖面對人生的矛盾而能仰望神，可見傳道者的見證，仍可給予人勉勵與警戒。

二、傳道書其書

本書在聖經中仍有其重要的地位，但真的被列入正典究在何時，卻是爭議的論點。本書寫作的日期較遲，已經成為學者一致公認的。次經中《便西拉書》曾提及本書，該次經是主前第二世紀寫作的。本書希伯來文也屬於後期的，所以猜測在主前一四〇年左右（C.F. Whitley, Koheleth: *His Language and Thought*, 1979）。

傳道書被列入五詩卷（megillot），在希伯來正典的著作。這是五卷中第四卷，但那是在主後第五世紀。本書列入正典必在主前第二世紀，不僅《便西拉書》在這時期，而且死海古卷也不會在主前一五〇年之後，所以那時必已被認為是正典了（R.E. Brown, "The Canon of the Old Testament," *The New Jerome Biblical Commentary*, 1037-43, esp.1040-41）。

傳道書與雅歌書兩卷在列入正典與否的問題曾有爭議，但雅歌書先得協議，其次是傳道書（可參閱*Yadayim*_3:5: The Babylonian Talmud Tohoroth, ed. I. Epstein, 1948）。

本書被列入正典，在教會也曾提及，在主後第二世紀（Melito of Sardis，又有Theodore of Mopsueitia）已作定論。在敘利亞教會本書似甚被重視。

在君士坦丁堡第五次的議會第四段會議中，本書特別被提及為所羅門的著作，似乎更引起教會的注意與閱讀。

三、研讀的途徑

本書的研讀，在悠久的歷史過程中，就有不同學者的見解，而

循不同的途徑。評鑑方面有各自的角度，是本書列入正典後不住的發現。

(1) **評鑑種種**：本書列入正典，是猶太拉比以文體評鑑為準，從字面來解釋。但自第四世紀起，就有寓意的解釋，將吃喝享樂解為律法的研讀及主餐的意義。這樣寓意的說法，一直維持至十六世紀的宗教改革。

十九世紀的歷史評鑑，應用在傳道書的研讀，似可追溯至十七世紀學者，質詢本書所羅門是否作者(Hugo Grotius在一六四四年首先提出，可參閱*Annotationes in Vetus Testamentum*, ed. G. Vogel, 1875)。歷史評鑑查考底本問題，如一八九八年有學者研究本書的合一性，提出本書可能有九個底本(C.G. Siegfried, *Prediger and Hoheslied*, 1898)。在英語世界中還有學者跟進(A.H. McNeile, *An Introduction to Ecclesiastes*, 1904, G.A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes*, (ICC) 1912)。

上一世紀的文體評鑑也大有進展，原從智慧文學的文體評鑑着手(Gunkel為主要學者，可參閱R.E. Clements, *A Century of Old Testament* Study, 1976, 101-102)。本世紀學者作連續的研究，認為本書原為個人觀察所得而有的省思，利用的文體有自傳、比喻、例證、論述及箴言(J.L. Crenshaw, "Ecclesiastes, Book of," in *Anchor Bible Dictionary*, vol II, 275, ed. D.N. Freeman)。以反面的分析來看文體，認為本書論述人生的無望，是一種現實主義的說法(Francis Watson, *Text, Church and World*, 283-287)。

傳道書設法將傳統的、保守的智慧文學的見解，與較為自由的、現實的說法，兩者一併提說與分解，也是本世紀學者進一步的研究。認為傳道書的論調反映當時社會的觀念，是以社會學來看本書的立場與作用(可參閱W. Brueggemann, "Old Testament Literature and the

Sociology of Ancient Israel," *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), 161-85, "The Social Significance of Solomon as a Patron of Wisdom," in *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, eds. J.G. Gammie & E.G. Perdue, 1990,129。

(2) **現代讀法**：由於近年重視聖經的正典，竭力保持傳統與保守的解釋，不再以評鑑為名，將全書分割為若干部分。上一世紀的歷史與文體評鑑每將十二章九節起結語作為編輯者後言，認為這段原不屬於本書。但從正典的立場，是不可省略或刪除的。所以正典的讀法，將全書作為整體，完全合一。

文體的不同，並不足以構成鑑定的困難，因為作者可以在文體方面十分靈活的更換，仍是由同一作者作不同的設計，具特別的用意，茲舉例說明之。

一章十二至十八節有雙重導言，在二章一至十七節有兩段加以說明這雙重的導言(兩段為二章一至十一節及十二至十七節，兩處的結語「都是虛空，都是捕風。」然後有四段經文再予說明，在排列上，由短至長，由長至短，再由短至長，所以這四段為：短長短長：二章十八節至二十六節(短段)，三章一節至四章六節(長段)，四章七至十六節(又短)，四章十七節至六章九節(又長)。

論虛空，至六章九節為止，以下幾章內不再提及。自二章十八節至六章九節的主題為「勞碌」，所以在這大段落中語多重複。本書第二部分為發展六章之結語：誰知道……？誰能告訴他……？(六章十二節)。人不知道甚麼與他有益，在七章一節至八章十七節一併答覆：分作四段說明。誰能告訴他身後有甚麼事，分作六段解明(九章一節至十一章六節)。這樣套上加套，委婉地說出神的事是人所不能理解的。所以傳道書勸導人及時行樂。

這是以結構來研讀，傳道者的思想與一般的智慧有極大的距離，

無法相合。但在他的見解中，確有特別的方法加以闡明，所謂距離與迥異，並非不能協調的。張力的化解卻不住給予讀者理解的，會使人感奮不已。

有一種讀法是對話式。讀者在本書必須覺察有雙方對話：傳道者與敘述者。因為雙方所持的看法不同，甚至矛盾，成為十分有趣的辯論（T.A. Perry, *Dialogues with Koheleth, the Book of Ecclesiastes, translation and commentary*, 1993）。敘述者在辯論中，發掘傳道者的論調與思想，就設法向讀者解釋與闡明。

傳道者顯然以消極的語句及思想，是敘述者所不能接受的。他並非一味反駁或質詢，卻以另一個聲音加以分析與解釋。所以書中第一人稱為敘述者評論，傳道者被提說則用第三人稱，這樣對語的方式更為明顯。這樣解釋也足以說明本書若干矛盾的論調，並非只出於一方，而是雙方的議論。有人甚至認為有三方面，敘述者、傳道者以及尋求者。尋求者多以傳道者的言語為準（可參閱 M. Fox, "Frame Narrative and Composition in the Book of Qoheleth," *Hebrew Union College Annual* 48 (1977) 83-106。他尤其以本書結語作為例證，甚有理由，但學者們不能接受。）

其他研讀的途徑中，有後現代的觀點，發揮「虛空」針對現今世界的情勢，有集中婦女運動堅持者，從七章二十三節起的論述。又有心理學觀點來研讀，根據弗洛依德、榮格等心理分析的立場，研究傳道者內心的情況（參閱F. Zimmerman, *The Inner World of Qoheleth*, 1973）。這些都是甚有興趣的參考，但可能只是參考而已，在解釋本書內容，不能作為正統的解釋。

貳、作者與日期

傳道書的作者問題，是研讀本書的關鍵，然而在歷代解經家有不同的見解，甚有爭議。

一、本書標題

作者是所羅門，似乎是最簡單的解釋。本書的開端：第一章一節開宗明義：在耶路撒冷作王、大衛的兒子、傳道者的言語。

一章十二節：我傳道者在耶路撒冷作過以色列的王。十二章九節，他以智慧者自居，並陳說許多箴言。舊約智慧是與所羅門相連的，箴言一章一節：「以色列王大衛兒子所羅門的箴言」，雅歌一章一節：「所羅門的歌是歌中的雅歌」。所以智慧傳統是溯源於所羅門。

七章二十七節：「傳道者說」都是陰性。傳道者是陰性，「說」也隨這主詞為陰性，可能是強調智慧的人格化，這是指智慧的傳統。傳道者應是陽性的，所謂陰性是指傳統，或指職分。

傳道者是本書的作者，還是傳道者的言語，另有他人記錄編寫呢？如果所羅門是傳道者，他所說的，由別人記載，也有可能。本書可能沒有真正的作者，只有編寫者。至於內容，可能若干是出於所羅門。

本書並未註明是所羅門。作者是王，或說傳道者是在耶路撒冷作過王的。「大衛的兒子」直接的解釋是所羅門，但是「兒子」可能指後代，在耶路撒冷作王的，可能是烏西雅、希西家、約西亞。這些王都是在所羅門以後數百年的。

二、內容研究

照猶太拉比的說法，本書是作者所羅門在晚年寫作的。那時他

心裏偏邪，敬拜偶像，引起人民對他治理的不滿，使他有所醒覺，自感愚妄，甚有悔恨之意。第二章反映他的心情與感受，他雖享盡世界榮華，卻感到地上的任何事物都沒有價值，一切實驗終歸失敗，以致心灰意冷，萬念俱灰，都是虛空。

所以解經家認為第一、二章有所羅門的口吻語氣，但自第三章起，不大有王的跡象，卻有十足智慧者的言語，是否出於編輯者之手？實在無法稽考與臆斷。

可見以內容來尋求作者，仍不可能，雖將第一、二章歸於所羅門，卻仍無法確定。

有人認為第三章起，反映所羅門悔恨的心，再以十分理智的語氣看世事，論信心，並無不可能的感受。但是那些篇章大多是客觀的論點，不是主觀的經歷，很難作為所羅門的自白。

三、文體分析

從文體分析，本書寫作不會早在所羅門時代。解經者着眼在被擄之後，約在波斯時代。也有的甚至猜測在希臘時代。

有若干理由似可堅持較晚的日期。在舊約中有五卷書為節期的靈修讀物，那就是雅歌、路得記、耶利米哀歌、傳道書及以斯帖記。這五書卷都在「著作」之中，為最後期列入正典的。

本書在文法結構上，用的字彙方面，都有十分突出的性質，是較晚的文體，甚至使人定為是主前第四世紀，或第三世紀，及第二世紀中的作品。

有認為是希臘時代的，因為本書的消極論調，甚與希臘文獻相彷。這種消極論調，看人生的陰暗面，反映希臘時代的特徵。在思想方法來看，本書論述每有辯證的途徑，就是希臘特有的風格。

本書有不少亞蘭文的影響。亞蘭文雖在早期已經存在，但通行卻在較晚的時期。亞蘭文原在智慧文學中屢見不鮮，但本書最

為明顯。至於本書有無腓尼基或迦南的語文影響，也是有人極力主張的。可參考M.J. Dahood, 'Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth,' *Biblica* 33 (1952), 191-221, "Qoheleth and Northwest Semitic Philology" *Biblica* 43 (1962) 349-65; 'Canaanite Words in Qoheleth 10-20,' *Biblica* 46 (1965) 210-12; "The Phoenician Background of Qoheleth," *Biblica* 47 (1966), 264-82。

四、歷史論點

誠如上述本書悲觀的論調，是否可聯想主前第八世紀後期之詩受希臘粗野的俚詩影響（溯源於Hesiods, *Works and Days*）。希臘哲學犬儒學派與斯多亞學派的思想，憤世與堅忍。有學者將本書三章十九至二十一節，比較享樂主義（Epicurean）和滅絕論（Annihilationism），以器皿的破碎喻為死亡，參照本書十二章六節的金罐破裂為例（C.F. Whitley, *Koheleth*, 1979）。

希臘時代又有若干猜測的歷史背景，如本書四章十三節：「智慧的少年人，勝過年老不肯納諫的愚昧王」，有人臆斷這智慧的少年人為多利買五世（G.A. Barton, *Ecclesiastes*, 120），這五世在主前二〇五年即位，那麼本書就在那時之後，可能太遲。保守學者將時間說得早些，六章三節可能指亞達薛西二世及三世。四章十三至十六節指古列王的偉業。九章十四至十六節指雅典（F. Delitzsch, *Ecclesiastes*, 214-215）。又有學者認為本書的寫作環境大約是在多利買時期（R.N. Whybray, *Ecclesiastes* 9-11）。

本書寫作日期較遲，也與列入正典的問題有關。在早期拉比的團體中為本書之性質甚有爭議（Mishnaic tractate, *Yadayim* 3:5）。傳道書在次經中（所羅門智慧書二章一至九節）有所評論，使讀者以為傳道者並非敬虔之輩。次經中（便西拉書在主前一八〇年，傳道書必在該書之前），並無確切對抗希臘影響之跡象。他勒目（*Talmud*, 猶太

解經集），曾提及傳道書，但該書是主後第三至第五世紀的產物，那時拉比可以接受傳道書，為時已很晚了。

至於新約對傳道書的態度，並無清楚的歷史見證。有人參照羅馬書八章二十節及雅各書四章十四節，論「虛空」之題材，其他並無可印證與參照之處。

以上所論，似都將本書寫作日期作為後期的作品，更不以所羅門為作者。

五、保守觀點

若干保守學者的觀點，儘量將本書日期定得早些。有主張為被擄時期之初（H.C. Leopold, *Exposioson of Ecclesiastes*, 1952, 8-17），大多都是將本書寫作在所羅門時代之後（R.K. Marrison, *Introduction to the Old Testament*, 1969, 107-128, B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scriptures* , 1979, 584）。

保守學者不能接受本書為較晚之作品。從語文來研究未必在被擄時期（D.C. Frederick, *Qoheleth's Language*, 1988）。本書原為亞蘭文著作一說，也不被普遍的接受（Whitley, *Koheleth*, 106-110）。亞蘭文的跡象在本書是存在的（E. Kautzsch, *Die Aramaismen im Alten Testament*, 1902列舉二十九處; Frederick's提出四十八處）。但亞蘭文在早期已經存在，以此確定本書之日期並不可靠（M.A. Eaton, *Ecclesiastes*, 1983, 17），波斯文與希臘文的字彙也確曾出現，但在所羅門的時代，以色列已有國外貿易，所受影響也必存在。

內證方面並無確切的論點。傳道書的第三人稱，是間接的論說，有三種性質。一種是引言或結語性的，「傳道者說」（七章二十七節），又有一種好似有傳記的口吻，如在一章一、二節及十二章八至十節。內容多是訓誨的話，是教導性的，類似箴言（二章十四節上，四章五、六、九、十二節，五章三、十至十二、十五節，六章七至九節，

七章一至十二、十九至二十一節，九章十七節至十章四節，十章八節至十二章七節，十二章十一至十四節）。

第三種是第一人稱之默想自語（一章十二至十四、十六至十七節，二章一至十三、十四節下至二十六節，三章九至十四節，三章十六節至四章四節，四章七至八節，五章十三、十四節，五章十六節至六章六節，七章十五至十八、二十三至二十九節，八章九、十節，八章十四節至九章一節，十章五至七節）。這種比較有個人的成分，而且也多對比與較量。

以上的分析似可強調作者的君王身分，他不直接發言，但以引述的方式，作為第三者的言論，較為委婉。保守學者若堅持為所羅門寫作，就是以此為依據。

有關本書之希臘影響，近年許多學者就放棄了。悲觀論調並非只為希臘的，在主前第三世紀，古代近東的悲觀論調似已蔚為風氣。以第三世紀為本書寫作日期，找歷史參考的有四章十三至十六節，八章二至四節，九章十三至十五節，十章十六、十七節（J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 1987, 49）。參考古代近東的文獻，有埃及的（*The Man Tired of Life*, *The Song of the Harper*, 主前十四世紀）和巴比倫的（*The Pessimistic Dialogue of a Master and Slave*, *Complaint of a Sage over the Injustice of the World*, 後者被稱為「巴比倫傳道書」），這些極古的文獻，可參照傳道書，不可能將傳道書日期追溯到那麼古老。

關於正典問題，在主後九十年於耶姆尼亞議會釐定的是當時現存的書卷，有些較晚的著作仍未廣傳，當然不在考慮之列。至於傳道書不為新約作者引述，因而被教會拒絕接受，未必可以一概而論。次經引述與否也就無關重要了。

總括言之，所羅門乃作者已為大多學者所拒絕，但本書日期是否甚遲，未必有足夠的理由。

叁、寫作的目的

傳道書的目的，為闡明信仰的意念，論世事之無常虛空，促人追求永生，可見本書是為傳福音之用。這是宗教改革者及清教徒的主張（參閱R.E. Murphy, "Qohelet Interpreted：The Bearing of the Past on the Present," *Vetus Testamentum* 32 (1982) 331-37, 又在註釋中。R. Wardlaw, *Exposition of Ecclesiastes*, 1862, (1982重印)。

以下是若干解釋，可用綜合之方法來研究。

一、消極的懷疑者

有人認為本書之格調是消極的，顯示懷疑的心態。照人的觀察，一切都在無止息的運轉，沒有真正變化，也不予人助益，此其一。凡事似為預定的，以致人無能為力，也不能明白。人生實在是個謎，聽任命運擺佈，此其二。報應一說似未切實證明，實際的情形與信念無法符合，此其三。死亡似將一切價值全然否認。人有德性，反受不幸所羈，又怎能解釋？此其四。以上似使人感到神的遙遠與漠然，最後死亡使人生一切獲得全都廢除。傳統的賢者訓誨無法接受，人還是吃喝享樂，今日有酒今日醉 (J.S. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 23-28)。

另一種說法，從傳道書看舊約，似極不適合與完全。本書在多方面十分悲觀與陰暗，指向新約之探索。在基督降世前，敬畏神與敬愛神兩者似無法平衡，可見本書使舊約極不完整 (F. Delitzsch, *Ecclesiastes*, 182-184)。

以上的說法似未把握本書的全貌，因為若細加分析，信息中充

分表露教師的信念，深信神的公義與良善恩慈（如在八章十二、十三節及十一章九節），信心的回應是堅強的（三章十六、十七節）；作者確切勸說讀者享受人生，不是因懷疑而失望，而是因人的不朽而充滿盼望。

傳道書在神學信仰上並不膚淺，不可只看陰暗面，似因在基督降世之前，神的啟示不完全。這樣對舊約的評價並不公允。

二、傳喜樂的信息

本書至少有七段悲觀的話，但鼓勵喜樂為結語：

一章十二節至二章二十六節，論喜樂不能滿足，但在結語中（二章二十四至二十六節），勸勉喜樂。

三章一至十五節，論前途之未知，在結語中（三章十二節），勸勉喜樂。

三章十六至二十二節，論不公平的事，最後仍勸人們喜樂（三章二十二節）。

五章九至十九節，論財富不能使人滿足，但喜樂仍應鼓勵（五章十七節）。

八章十至十五節，再論不公，仍勸人喜樂（八章十五節）。

九章一至十節，論死亡之將至，喜樂卻不可失去（九章七至九節）。

十一章七節至十二章七節，論老弱病死，喜樂必須保持（十一章九至十節、十二章一節）。

本書之教師勉人喜樂，這喜樂決不是出於消極的情懷，必須培育（R.N. Whybray, "Qoheleth, Preacher of Joy," *Journal for the Study of the Old Testament* 23 (1982), 87-98）：這也許是本書作者的用意，為引領讀者尋求神，因而有喜樂。

三、談生活的緊張

本書有不少相對的比較，如智慧與愚妄、權力與無能、發言與

緘默。這是說明生活中的緊張無法化解。本書甚至除引言與七章八至十節都是尖銳對比。智慧與愚昧之間有張力，智慧當然遠勝愚昧，但在面對生活的現實，智慧未必有用，因為生活的實況常與智慧的說法互為抵觸，這樣不是與愚昧無異麼？

這裏有一幅圖解：

思想：公認的智慧

反思：愚昧

張力：智慧只在相對上優勢

再思想：仍應公認智慧之力量

再反思：生活的遭遇無常

張力：智慧不能發揮價值

這種對比的說法，最典型的例證在三章一至九節。有許多問題都是以這樣的方式說明，可謂本書之特色。又例如十一章一至六節，冒險與確據，說明生活中無安全可言。在這樣緊張的力量之下，有些問題是無法化解的，生命中確有很多無法解答的疑難，這是否本書的目的？（參閱J.A. Loader, *Ecclesiastes：A Practical Commentary*, 1986, "Polar Structures in the Book of Qoheleth" *Beiheft zur Zeitschrift fer die alttestamentlische Wissenschaft*, 152, 1979, 7-8。）

四、護教學的著作

本書所以有悲觀的情調，是故意不提說神。當神出現的時候，「日光之下」就消失了，而人就有快樂（二章二十五節，三章十二節，五章十八、二十節，九章七節，十一章七至九節）。神是廣賜恩典的（二章二十六節，三章十三節，五章十九節）。這樣，本書有護教與佈道的目的，為維護信心的生活，使人無法不信神（M.A. Eaton, *Ecclesiastes*, 1983, 44, 45, 112-21）。

如果說本書為護教學的著作，與其他維護信仰有不同的途徑。此處提出的問題，比答案更多。本書常以俗世的分析觀點，論日光

之下，但另一方面卻有福音的成分，強調人生的時機，可見這與先知與使徒的語氣不一樣，作者卻直接驅使讀者到神面前。

五、存在主義哲學

論世事的虛無，可聯想卡謬的作品 (A. Camus, *The Myth of Sisyphus*) 本書之教師主要的關懷，是存在的合理性。這種合理的想法是否認一切的虛空，存在的價值是無可削減的。智慧並非沒有功效，但把握內在的經驗，情緒的與理性的，才使人的自由得以發揮。人的智慧也許有反面的作用，但仍是必須有的。智慧比財富與逸樂更為重要，但智慧是否可以求得，仍是毫無把握的。

傳道者似乎放棄以理性來尋求真理，雖然他仍不接受傳統的智慧，是循道德的途徑而得的 (M.V. Fox, *Qohelet and His Contradictions*, Journal for the Study of Old Testament Supplement 71, 1989)。

作者的目的，是敦促讀者走向神，他認為神的確是遠超我們的能力可以體會的。他好像保羅在雅典傳「未識的神」，可見他有存在主義者的見解，看世事虛空，但他的反應完全不同，仍用信心來化解。

六、智慧者的省思

如果本書作者真有福音的目的，是可以從文學筆調與內容來解釋的。他必是一位有識之士，智慧者，在古代近東的文化環境中，甚有學養的人。

他有獨特的見解，對傳統的智慧加以糾正。他好似新約中的雅各書作者，糾正人們對保羅書信的誤解 (參閱B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979)。

本書之讀者對象，可能是貴族或宮庭人士，有關階級的人追逐財富不是只為幻想，而是實際的經驗，他們必有時間可以探索知識。

有的讀者可能仍受傳統智慧的影響，所以必須受警戒，智慧是有限制的。有的可能擁有財富，生活富裕，恐怕就有幻覺，以為他

們已經獲取生命的保障與價值。有的受了異邦哲學的薰陶，對人生極為失望與憤世的態度，仍不正當，他們應該明白生活的享受之外，還得敬畏神。

傳道者敘述一般人追尋永生的徒勞。但是真正的永生不只是永久的生存，而是有生命與工作之意義。一般人追尋價值，或在享樂，或在知識，或在權勢，但是這些都不永存。

本書作者勸戒讀者，人活在一個沒有真實盼望的世界。世人都是必朽的，不可自以為是，過於高抬自己。人必須面對生死，只有恐懼戰兢，全心倚賴神。

人若真認識不朽，就會有三種結論。第一，人必須放棄一切驕傲，在統治階級的人，應謙卑承認政治的權勢是有限的，人對生命的理解，循理性的途徑也必是有限的。

第二，生命是神的恩惠，應該享受。但享樂決不是生命的目的，只是不可忽略人生中的逸樂，這些快樂很快就會過去。人應該謙卑，承認工作無永存的價值，可見追逐財富是無益的。以財富換取逸樂，有時也得不償失。

第三，本書最重要的目的，是勸導人敬畏神，不敬畏就是對神沒有信靠的心。

七、論創造與墮落

本書信仰是基於創世記的首幾章。神是創造之主，但人的墮落，就陷落在勞碌之中，而且定命必有一死。本書沒有創世記第三章那麼明確地論人不能走向神。但本書一直強調「沒有意義」或「虛空」，這就是亞當的兒子「亞伯」其名之涵義（*hebel*,「虛空」，參閱C.C. Forman, "Koheleh's Use of Genesis," *Journal of Semitic Studies*, (1960) 256-63）。

所以傳道書一直強調創造與墮落，理由不難想像與解釋。創世記論人原來是在生命的狀況中，享受樂園與無罪。之後陷落在罪愆、勞碌與朽壞之中。傳道書就論人如何在軟弱與朽壞中求生存。

肆、在智慧文學

傳道書在希伯來正典中，列入「著作」(*Ketubim*：“writings”)之內，既非律法，也不是先知著作。其中有後期的史料，以斯拉、尼希米、歷代志。又有第二次聖殿的讚美聖詩：詩篇(第一篇、及三十七、四十九、七十三、一一二、一二八篇為智慧詩)；有哀歌，哀慟耶路撒冷被毀，附屬在耶利米書。有但以理(在基督教正典中列在先知書)。簡短之史略在路得記與以斯帖記，又有雅歌為婚姻詩歌。尚有三部為智慧書，即箴言、約伯記及傳道書。

這三部智慧書，論生活的意義與實際，似質詢傳統的信仰與虔敬，以俗世的觀念分析，與其他的智慧文學有雷同之處，都是偏重人性，為引導人走向成功之路。對自然界的觀察所得，也成為信仰的省思，如在箴言一至九章，及約伯記中辯護神的公義，也提出正當生活之規條體統，都可說是以色列經典的智慧著作。

論智慧，並非只限於以色列，而有更遼闊的境界，不會那麼狹窄。就以傳道書為例，其中的視野遠超原有的環境，其繁複的成分並非三言兩語可以說明，此處只略為解釋。

一、近東的文獻

在以色列境界之外，埃及、巴比倫及亞述都給予極大的影響。以色列人被擄至巴比倫，必受外族的智慧所熏陶。但以理與他的友人被擄在巴比倫的宮殿裏，受巴比倫的教育。他們明白巴比倫

異教信仰中的悲觀論調，如那文獻：《論人生悲慘之對語》(*A Dialogue About Human Misery*)，稱之為巴比倫傳道書。在聖經傳道書三章十一節：「我見神叫世人勞苦，使他們在其中受經練。」其口吻像巴比倫傳道書。

巴比倫之洪水記載(*Gilgamesh Epic*)，內中論智慧的探索不朽，使人聯想傳道書九章七至十節，應及時作樂，人生苦短。

埃及的智慧傳統，對以色列被擄之後的思想也具影響，可能因商業以及軍事之交往而有文化的接觸與交流。埃及的牆飾繪畫、墳塋之裝置，以及若干文獻，如《阿孟尼穆伯之訓誨》(*The Instruction of Amenemope*)，可參考傳道書八章二至六節及箴言若干篇章(二十二章十七節至二十四章二十二節)。

埃及的《豎琴之歌》(*The Song of the Harper*)，內容論到要把握時機(*Carpe Diem*)，反映在傳道書七章十四節：「遇亨通的日子，你當喜樂，遭患難的日子，你當思想。」傳道書五章一至七節論向神親近之態度，也可聯想埃及的文獻《阿聶之訓誨》(*The Instruction of Ani*)。(以上資料均可參閱*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard, 1969。)

二、希臘的影響

傳道書也可能有希臘的影響，那是主前第三世紀希利尼文化的影響，在多利買王朝統制之時期(Ptolemies)。傳道書有若干用詞與觀念，是否有希臘哲學的內容？在這不友善的世界，人無法有逸樂，又怎能追逐快樂呢？

本書有很濃厚的希臘色彩，不僅出現在用語與文體上，而且也在希臘的哲學思想方面。

「日光之下」在第三世紀的西頓碑文上發現。這是否為希臘的影響，但並非希臘的用語。希臘的哲學中，智慧為重要的思想。以色

列的智慧也十分重視智愚之分。斯多亞派認為智者為理性所控制，而愚拙人卻無理性，是神經不正常的。

希臘的多神教，與宿命論的觀念極為相關。這是指宇宙的定律，一切現象及事件都是命定的，所以傳道書第三章讀起來，會聯想這種命運論的說法。

享樂主義又是希臘的哲學(Epicurean)。人的福樂就是在於享受自由，不受身體與心智的限制。這是傳道書所倡導的。

傳道書二章二十四節、三章十三節、九章七節、十一章五節論勞碌中享福，是有希臘哲學的論調，再如未來的無常(三章二十節)、知識的限制(七章二十六節)，一切都有定時(三章二至八節)，都可在希臘的文獻中找到。這是值得爭議的事，因為傳道者的思想似是獨特的。但當時希臘文化盛行，哲學思想是否直接或間接影響，都有可能。

三、迦南的背景

傳道者在巴勒斯坦，是否有當地迦南的背景，似是不可否認的事實。可惜迦南或腓尼基的文獻，尤其是智慧文學並無存留，只有少許片斷，不足參考。晚近卻有經學家特別注意，並悉心研究，認為傳道書之文體用語等有不少迦南的因素，可參閱M.Dahood, "Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth," *Biblica* 33 (1952) 30-52, 191-221, "The Language of Qoheleth," *Catholic Biblical Quarterly*, 14 (1952) 227-232。

從文學方面來看，八章十二節「長久的年日」是迦南方言的「百年」。二章二十五節：「勝過」在迦南語中「從他」比「我」更好。六章八節「有甚麼長處」在死海古卷中的用詞更為有力。

在用詞方面，二章八節的「妃嬪」，中譯詞更接近迦南方言。二章二十五節「享福」(三章十三節)、九章七節「快樂」都是烏格列語

(Ugaritic)，十章十七節「貴胄之子」在烏格列文獻中是專有名詞。八章二節「我勸說」在中譯本是外加的，但其實原文有這字樣，在亞蘭文的文獻也有這樣的用詞。

十章二十節，「在你臥房」，也有烏格列文的背景。又同一節咒詛君王與咒詛窗戶，咒詛者似為「傳信者」，而「臥房」這字可譯為傳信者。因為此處「臥房」不甚符合上下文。

十二章五節「杏樹開花」在烏格列文中，可作「果樹枯乾」，指生命衰老而近死亡。以上僅舉例說明迦南語文的影響。

四、猶太的次經

傳道書若與猶太智慧文學比較，也是饒有興趣的。有兩部次經，在主前最後的世紀。一部是《便西拉智慧書》(*The Wisdom of Ben Sira：Ecclesiasticus*)，天主教聖經譯為《德訓篇》，另一部為所羅門智慧書(*The Wisdom of Solomon*)。前者與傳道書有相同之教導目的，為鼓勵學者走向社會的高層生活。但其重點在報應之公義，傳道書多注重報應之公義只在今生。

所羅門智慧書第二章，可與傳道書三章十六至二十二節及九章五、六節，論人在死後不再存在。但所羅門智慧書注重永生不朽的道理。傳道書曾提出在未可知的情況中，「義人和智慧人並他們的作為，都在神手中，或是愛，或是恨，都在他們的前面，人不能知道。」(九章一節)所羅門智慧書相信神的慈愛，對信靠神的人有無限的恩慈，甚至在身後仍蒙恩典。

其實這兩部書並不矛盾，只是代表不同時代的思想，論公義及生死，在以色列的智慧傳統中極為恆久的思想，在傳道書寫作之當代甚為重要。

五、分段與綱要

本書為智慧文學，原有十分條理的邏輯，但書中卻無固定的分段，不像先知著作般有分明的段落。舊約中除箴言之外，本書的敘述最無條理。

一章一節為本書標題，第二節起至十二章八節似出於一個敘述者。本書最後兩段：十二章九至十一節、十二至十四節，在語氣及思想方面似出自另一個人。

學者們在分段方面有不同的見解。有的認為本書為系統性的哲學經卷，有不少反論，構成尖銳的對比，為質詢傳統的智慧。有的提出若干主題，如良善、自由等，卻並非都可相連的。

有的列出二十五段，加以比較，多采多姿，如萬花筒一般（James L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 1987）。有的找出若干重複的短句，以數學的類型，找到中心點。如本書共二二二節，六章九節正在第一一一節，正好居中，為中心之經義（Roland E. Murphy, *Ecclesiates*, 1992）。

有的追溯本書不同之編輯及彙纂（如George A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiates*, 1908），或尋求不同之來源引用之處（Robert Gordis, *Koheleth：The Man and His World*, 1951, 1968），可能最合理的分析，是以若干生活中的矛盾，論說雙面的見解。以此比較，說明經驗的反面，和失敗的經驗。

在本書，常以第一人稱敘述他的省思，又以第二人稱向人說出他的蒙恩訓誨。省思與訓誨為本書兩大重點。

本書也可稱之為哲學或神學的隨錄筆記，這筆記本隨身攜帶，隨時摘錄內心的感受，總意為敬畏神。但為俗世所擾，最常用的概歎：「虛空的虛空」，屢次重複（一章二節，十二章八節）。從此有思想與邏輯，依此發展，並逐步漸進。所以讀本書，應注意內中常有的經歷以常用字表達，極為中肯。

再分析本書的結構，以代名詞的人稱研究，前已提及第一人稱與第二人稱，其實還有第三人稱，是否為編輯者？或許這是指教師，由別人來提說，如在第一章一、二節及十二章八至十節？這就使讀者明白教師的背景及用意，也為提升本書的價值，使教師有權威，使人們可以聽受。

有些是將第一人稱與第二人稱綜合，如在五章一至六節、八章二至八節、九章七至十六節。有的是第三人稱與第一人稱相混合，如在一章十二節、七章二十七節。有的是第二人稱的教誨，如在一章十五節及九章四節下。四章十三至十六節以箴言為開端。有的是比較「更好」，就是第一人稱說話。這些研究起來，都可引發讀者的注意、興趣，為十分有效的寫作方法。

本書以標題分段，有很多小段落，中間夾雜交替的短句：

(1) 引言 (一章一至二節)

(2) 論時間與世界 (一章三至十一節)

(3) 論智慧 (一章十二至十八節)

(4) 論財富 (二章一至十一節)

(5) 論智慧 (二章十二至十七節)

(6) 論財富 (二章十八至二十六節)

(7) 論時間與世界 (三章一節至十五節中)

(8) 論政治 (三章十五節下至十七節)

(9) 論死亡 (三章十八至二十二節)

(10) 論政治 (四章一至三節)

(11) 論財富 (四章四至八節)

(12) 論友情 (四章九至十二節)

(13) 論政治 (四章十三至十六節)

(14) 論敬虔 (五章一至七節)

(15) 論政治 (五章八至九節)

(16) 論財富 (五章十節至六章六節)

(17) 轉變語 (六章七節至九節)

(18) 論財富與死亡 (六章十節至七章四節)

(19) 轉變語 (七章五至六節)

(20) 論財富與政治 (七章七至九節)

(21) 轉變語 (七章十節)

(22) 論智慧與財富 (七章十一至十四節)

(23) 論智慧與敬虔 (七章十五節至二十九節)

(24) 轉變語 (八章一節)

(25) 論政治 (八章二至六節)

(26) 轉變語 (八章七至八節)

(27) 論神義 (八章九節至九章一節)

(28) 轉變語 (九章二節)

(29) 論死亡與知足 (九章三至十節)

(30) 轉變語 (九章十一、十二節)

(31) 論政治 (九章十三節至十章十七節)

(32) 轉變語 (十章十八至二十節)

(33) 論財富 (十一章一至六節)

(34) 論死亡與知足 (十一章七節至十二章七節)

(35) 結語 (十二章八至十四節)

以上段落標題不多，但不住重複，雖說法不一。在段落之後有轉變的語氣，共有八次之多，可見作者有一番心意，需要讀者體會。這又是傳道書以智慧論說的特徵。

伍、釋義的歷史

本書歷經長久的研究，有極多的釋義可資參考。在釋義上有若干問題，常成為研討的焦點，又基督教會與猶太會堂也成為兩大釋義的主流。

一、若干問題

(1) **所羅門是否作者**？這是有長遠的傳統。在教父俄立根 (Origen) 的立論，所羅門著作箴言、傳道書及雅歌三部。這三部書注意靈命的三種階段。箴言指示信徒靈命的初階，在世上生活有德行。傳道書勉勵信徒不必重視世上虛幻的事物，只求信心的增進。雅歌論神之愛，激勵人們愛神。所羅門原與智慧傳統有關，他是有力的倡導者，他本身是智慧者，注重敬虔，為一位敬畏神的君王。

本書以後受多方的研究，才質疑作者問題，何況本書開端只提出在耶路撒冷作王的大衛之子，並無直接指明為所羅門。

(2) **本書為他人執筆**。所羅門王僅為贊助人，並非執筆者。這也是智慧文學特有的風格，傳道者究竟是何許人，本書並無清楚交代，可能這又是原作者的用意，所羅門既以權威身分給予指示與贊助，信息的智慧足以教導，其他似無關緊要。

(3) **本書之標語為「虛空的虛空」**(一章二節)。這似乎與永世不朽的信念不合。但本書結語 (十二章十三節)：總意就是敬畏神，謹守祂的誡命。這也與本書所持的論調，對人現實的峻嚴，也並不相合，可見解釋的困難。

(4) 本書確可從不同的角度，作不同的解釋。書中有悲觀的情調，但喜樂的口吻卻使人接觸到積極面，可見一概而論容易過分簡化，但觸摸多方，又過分繁複。找不到本書的寫作目的。這些在釋義方面深究是必要的。

二、歷代教會

教會在本書釋義方面，先得注意教父族長時期與中世紀的教會一般釋義，再進而看宗教改革時期的釋義見解。

(1) 教父時期：羅馬之希坡立德(Hippolytus of Rome)與俄立根論傳道書之資料，只剩若干片斷(參考S. Leanza, *L'esgesi di Origene al libro dell' Ecclesiaste, Reggio Calabria：Edizioni Parallele* 38, 1975)。另有一些傳道書經文的意譯(Gregory Thaumaturgus, "Metaphrasis in Ecclesiasten," 。*Patrologiagra* 10：987-1018, see I Sarick, *Paraphrase*, 1-6, 309-16)。意譯特別自由，傳道者以第一人稱自述。在該著作，提出許多人生情況的艱難，似與基督教信仰正統不合。例如在二章十六節：智慧人和愚昧人一樣，但在意譯的論調與此相反，認為兩者的結局不同，符合智慧的傳統思想。

這樣的見解，在意譯中，也修正了傳道者的立論，因為在九章一至三節再重複：義人和惡人都遭遇一樣。這樣修正的見解也出現在其他的教父說法(如Gregory of Nyssa, Gregory of the Great, *Dialogue, Fathers of the Church* 39, 193-94)。作者似以十分現實的分析，面對一些困惑的人，給予他們切實的勸勉。他的目的為引領人們集中在一個思想中：讓我們歸納起來，下這樣的結論——敬畏神，謹守誡命，這是最好而且最正確的方向。他是向多人說的，不是只在他自己個人的見證。可見傳道者是以中肯而且客觀的立場，作懇切的勸導。

拉丁教父耶柔米(Jerome)於三三八年曾在傳道書註釋中論釋經

之原則有兩種：字義的（*haee juxta litteram*）與靈意的（*secundum intellegentiam spiritalem*）。在註釋中是逐節解釋。在第一章十二節，他就提出：若神造一切既是美好的，又怎會是虛空的呢？他的答覆是：神造的雖為美好，但神所造的又怎可與神比較呢？他為解答三章十八至二十一節的疑難，他否認傳道者的說法，靈魂與身體俱亡。在基督降世之前，一切不可能是美好的。在解釋九章七、八節，他所注重的是個人的感受，所以不是正確的態度（參考他的著作 *Commentarius in Ecclesiasten*, 249-361）。

耶柔米雖注重寓意的解釋（allegorical approach），但讀他的註釋，乃根據希臘文的古抄本，又發表哲學的立論，並受猶太教師之教導（Bar-Agiba），比較注重字義的解釋。解釋一章十四節，著手在希伯來文字義。他也採用其他教父的見解（Gregory Thaumaturgus有關所羅門與希臘哲學的對話）。有時面對解釋的困難，他確也以寓意的方法來化解，如八章十五節，以及二章二十四至二十六節，三章十二、十三節等，但是他仍不放棄字義的解釋（參考S. Leanza, "Sul Commentario all' cclesiastes di Girolama," In *Jerome entre L'occident et L'orient*, ed. Y. M. Duval 1988, 267-82）。

(2) **中世紀**：耶柔米的傳道書註解，對中世紀的影響極深。參考研究中世紀的釋義（B. Smalley, *Medieval Exegesis of Wisdom Literature*, ed. R.E. Murphy, 1986），提出波拿文士拉所著重要的釋義書（Bonaventure's Commentary，在一二七四年離世前著作的）。他曾發揮智慧傳統之價值，為成聖之途徑，世事是虛空的，惟有信仰才引往聖潔，並以婚姻為喻：新婦愛夫婿，戒指只是象徵。所以世事並不保持價值，卻使人由此看到神永存之榮耀。波拿文士拉的思想無疑受耶柔米的影響，並將三卷連續性的經義相連（箴言、傳道書及雅歌）。信徒應把握現在，展望將來（參考D. Monti, *Bonaventure's*

Interpretation of Scripture in His Exegetical Work, 85)。

聖維德之休斯(Hugh of St. Victor)的講經集(*In Solomonis Ecclesiasten Honiliae*, pl. 175：113-256)，是傳道書的靈訓，論三重虛空(triplex vanitas：一章三節至三章十五節，三章十六節至七章二十三節，七章二十四節至十二章七節)：現世的虛空、追逐世俗的虛空、以及結局的虛空。三重虛空，以此為本書之三大分段。這是採取亞里斯多德的方法論，所羅門以一個演講家，向聽眾提出不同的意見，先是聖者的見解，後是愚人的偏見(可參考*Doctoris Sevaphici S. Bonaventurae opera ommia*, 1983, 6:6)。

中世紀解經家的著作中，尚有一卷可資提說的(Franciscan Nicholas of Lyra的著作*Postillas Perpetuae*，1471-72出版)。在該書中提出敬畏神(十二章十三節)是快樂的泉源，比財富及其他東西更有價值，為傳道者所重視。

(3) **改革時期**：宗教改革時期，有三部傳道書之註釋最受重視(Johannes Brenz, 1528; Martin Luther, 1532; Philip Melanchthon, 1550; 可參考E. Kallas, *Ecclesiastes: Traditum et Fides Evangelica*)。這三位解經家一致拒絕耶柔米的解釋及修道士對本書的解釋。馬丁路德認為本書只寫人墮落的情欲。本書似以所羅門的主張來勸導人們在今世的生活中只求心平氣和，對現實不必煩惱，不只盼望將來。他認為本書有違人的自由意志。三章十九、二十節，人與獸只在外表相似。宗教改革的信仰思想仍是解經之原則，九章六節的論調在他看，似乎過分消極與反面。

梅氏(Melanchthon)在著述中("Enarratio Brevis... Ecclesiastes," In *Compus Reformatorum*, ed. C.G. Bretschneider, 1847, 14:89-159)注重本書之要道為神在祂所造之物有安排。白氏(Brenz, *Der Prediger Salomo：Faksimile-Neudiuck der ersien Ausgabe Hagenas*, 1528)評論馬

丁路德的德文翻譯，認為三章一至十五節反對自由意志的不當。他喜引用摩西律法，人自行的良善必然失敗。這也是符合宗教改革的信仰，人不能行善得救。

在那時期有一部傳道書註釋的巨作，篇幅共一〇七九頁，歸納族長時期與中世紀的解經優點，注重敬虔，世事的虛空，惟天上的事永存，這是天主教學者所著(Juan de Pineda, S.J.)。第一章「效法基督」可能受Thomas Kempis的影響。

(4) **近代解經**：首先否認所羅門為本書作者的Hugo Grotius為十七世紀解經家。他在《舊約綜論》(*Annotationes in Vetus Testamentum* ed. G. Vogel, 1875-76) 一書中，論本書假藉王之名，為一位悔罪者執筆。

十七世紀與十八世紀的解經，對本書的解釋較為保守與傳統。十八世紀解經家Augustin Calmet, O.S.B. 編有二十六卷之聖經註釋。在一八一五年出版之希伯來詩文綜論 (Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*)，仍為研究本書必有之參考。

三、猶太釋義

在猶太拉比的傳統中，傳道書的作者為所羅門。在猶太解經集中，所羅門王預見以色列歷史的進展，南北必分裂，日後且受被擄之苦。一章十二、十三節似預見所羅門遜位(他作過以色列的王，遜位是因他犯了罪)。

(1) **律法的背景**：解釋的背景是律法，從律法的觀點來看傳道書，可以看出世人的罪孽。所以傳道書經過一番修正，甚至重寫。在拉比時代 (主後七十年至六四〇年)，拉比以律法為依據重寫傳道書。人必須學習神的真理，再看世俗的事 (一章三節)，並只求來生的賞賜。猶太教既以律法信仰為主，就有兩項基本的認識。世俗虛空，信者應求上面的事。

(2) **智者敬畏神**：在本書結語（十二章九至十四節）有以下的註解。

猶太的聖賢想將傳道書隱藏起來，因為本書的信息自相矛盾。但又為甚麼不隱藏呢？因為本書的開端與結束都有屬靈的教訓：日光之下的勞碌有甚麼益處呢？日光之下人確一無所有，但在日光之前卻有益處（這是拉丁一派的說法：School of R. Jannai）。所以最後的結論仍歸靈訓：「這些事都已聽見了，總意是敬畏神，謹守祂的誡命，這是人所當盡的本分。」人的本分究竟是甚麼？整個世界是為人造的，這是出於神的憐憫（可參考R. Eleazer, Simton b.Azzai, Simeon b. Zoma 的說法，記在*Sedar Mo'ed*, 1:135）。

解經家Ibn Ezra解釋：「神感動所羅門說明，為教導人有正當的了解，人一切的圖謀都是虛空的，只有敬畏神才使他快樂。敬畏神在於學習智慧（參閱 C.D. Ginsburg, *The Song of Songs and Qoheleth*, rep.1970）。

(3) **智愚之分辨**：本書的勉詞有的出於智者，有的卻是愚人之見。某些主張不是所羅門的見解，卻是愚人之言論，可參考九章三至六節，似對不朽之說並不贊同（G. Vaida, Deux Commentaries 1-2, 其中引用Saadia Gaon的話）。有些話必不代表所羅門的見解，只是引述愚人的話，論調有點莫名其妙（參考Saadiai, *Book of Beliefs and Opinions*, tr. S. Rosenbla, 1968, 404-7）。

可見智愚之間必須分辨，也應加以辯明。這是第十世紀G. Vajda與Yefet ben 'Eli。概括起來，有五大要點：世俗的虛空、生命必須勝過死亡、智慧應超越愚妄、德行十分重要、敬畏神並謹守誡命。

在近代猶太的學者中，從孟德爾遜（Moses Mendelssohn）至魯叔度（Samuel Luzzato，十九世紀）都有論及此。可參考總括的論述（在

C.D. Ginsburg的著述，78-98）。

四、概括結語

從釋義的歷史研究，似無法有概括的結語，因為任何解釋都難趨一致（可參考J.D. Michaelis, Ernest Renan, Johannes Pedersen等）。解經家有其不同的時代背景，觀點必然也不同。論世事的空虛，但若信必朽論，仍有最完整的至善。敬畏神（十二章十三節），與生命的享受，也是以正面來看，敬虔至為重要，反映所羅門歸主之經驗，是解經家設法尋求的。

研究釋義之歷史，對現代解經有益的，至少有下列數項。(1) 解經不同的趨向可以因此了解。(2) 至少從反面來看，為澄清我們的前提。如果我們不接受所羅門為本書作者，作者與編者是否有不同的層次，加以分析與類別？關於以前的錯誤是否可以糾正？

今日在解經的過程中，似需重讀經文，並予以重新的估值，才會有客觀的，並且正確的判斷？

研讀傳道書，必着眼在矛盾與反面。但在矛盾之中，可以獲取真理，神的公義、良善與慈悲。這是正面的，也許作者以否認或反面的哲理，為求均衡，信仰必須省思而有確據，讀者若不從陰暗面來正視，就無法覺察信仰的真實與光明面。

五、經文版本

在釋經的歷史中，研究譯本及各種版本，必為重要的依據。茲將其經文與譯文概略敘述如下。

傳道書的經文，最重要的有三種：希伯來原文、七十士譯本及敘利亞譯本，其他版本也可參考。

(1) 希伯來原文

本書是後期的希伯來語文，甚至接近猶太文學的語文（*Mishnah*）。在那時期，亞蘭文極為普遍。在本書的用字及文法都有不少亞蘭文

的影響。

傳道書的古卷中用方塊字，方塊字最早的文件是在發現的碑文中，日期大約在主前一八〇年左右。在埃及發現的猶太蒲草紙也採用方塊字。

傳道書的古抄本，是在主後十一世紀之前，那時一般的抄本都已是傳統經文的形式。

(2) 七十士譯本

傳道書的希臘文標準譯本，似乎與其他舊約的書卷不同，若干學者認為根據另一本希臘文譯本(Aquila版本)較多甚至列舉例證，如在一章八節、三章十二節、四章十三節、五章十七節、十一章七節，這些都是動詞的形式。其他如介系詞也甚為突出，可參考R.B. Salters, "Observations on the Septuagint of Ecclesiastes," *Old Testament Essays* 5 (1992) 163-174。

傳道書譯為希臘文，在七十士譯本，時間大概在主前第二世紀的第二季。這是只憑古抄本來研究，譯事也許較早。但如果是Aquila版本，就在主後的世紀了。

傳道書的希臘文古抄本，保存的有五種。梵諦岡抄本大約在第四世紀。西乃山抄本，大概是同時期的。以法蓮抄本在巴黎，在第五世紀。亞歷山太抄本在英倫博物館。威尼斯抄本約在第八或第九世紀。

(3) 敘利亞譯本

傳道書的敘利亞譯本，並非根據七十士譯本，而大部分直接由希伯來文譯出，這與其他書卷之敘利亞譯文不同，因為那些多受希臘文譯本之影響。(D.J. Lane, "The Peshitra Text of Qoheleth," *Vetus Testamentum* XXIX, 481-489)。

由於一九六二年在藍頓(Leiden)出版之敘利亞譯本之古抄籍資

料，共分三種。一種是Ambrosian古抄本(7a1)，另一種是在倫敦(7q2)，這兩者都是第七世紀的產物。第三種是在巴黎(8q1)是在巴黎，在第八世紀。按古卷之名稱，分為四種(Jacobite, Nestorian, Maronite, Indian)，第二種似較重要。

這幾種抄本的經文差別甚少，傳統之不同是地域性的而非教會性的。教父時期的經文研究較為可靠。

(4) 希臘文版本

希臘文譯本，除七十士譯本之外，還有若干版本。Aquila版本可能是傳道書最早的希臘文譯本。譯本為供應基督教會。第二世紀有Theodotian版本，出現在以弗所；這可謂七十士譯本的修訂。第三世紀初有Symmachus版本，隨從希伯來原文，不受七十士譯本影響。在希臘文譯詞，力求新穎，確有獨到之處。

這三種版本並不完整，大多都已遺失。其片段載於俄立根之合參本內(Origen's *Hexapla*)。

(5) 其他的譯本

古拉丁文譯本是依據七十士譯本，在第四世紀末，為教父普遍應用。拉丁通俗文譯本為耶柔米(Jerome)從事，時在三八三至四二〇年。傳道書之拉丁文譯本，原為耶柔米計劃直接譯自希伯來文，但他結果以七十士譯本為主要參考，合參本也甚為重要。

亞拉伯譯本因受七十士譯本之影響，與希伯來文卻有距離。

亞蘭文譯本是意譯的，傳道書並不例外，為適合猶太會堂，修訂之處甚多。猶太的註釋書(*Talmud*)引述傳道書的不少，足見猶太會堂對傳道書的重視(引述的有一二二節之多，傳道書共有二二二節，引述的在一半以上)。

陸、結構與文體

讀本書，不易找出一個循序的思想，在論理上似無一貫的邏輯，構成閱讀的困難。這就引起讀者質詢，本書是否有完善的結構？在結構方面是否由編者湊合與修補，而不完整呢？

本書確不是一部有系統的論著，但仔細讀來，並非沒有進行的次序，最後的結構尤其是合乎邏輯的。本書的合一性似需用另一種方法來研究。內容方面確有若干論題看來似乎是單獨的，其實都有相同，並非各自獨立。這些以傳道書獨特的手法來組合，讀者必須把握，才從結構上看出本書的要義（參閱R.N. Whybray, *Ecclesiastes*, 1989, 17-19）。

讀者因本書開端的論點，容易聯想傳道者一貫悲觀的論調：凡事都是虛空，以為本書可用這句話來歸納。其實不然，前後論述看來似乎矛盾的，其正面的說法並不與前述不符，而是轉向積極，由消極到積極，才是作者真正的用意。在十二章九至十一節，在歸納的勉言中可以覺察。第十節：「傳道者專心尋求可喜悅的言語，是憑正直寫的誠實話。」他強調敬畏神，這是真實的智慧，實際的良善。智慧與良善在本書提及各有五十一次之多，可見作者真正的用意。

一、要義的闡明

在日光之下的勞碌，引發人有許多矛盾的想法。益處的相反就是禍患（二章二十一節，五章十三、十六節，六章一節，九章十二

節，十章五節等）、患難或苦難（七章十四節，八章六節）、光明與黑暗，黑暗常指苦難及死亡（二章十三、十四節，五章十七節、六章四、五節，七章十一節，八章一節，十一章七、八節及十二章二節）。

傳道者論「生存的無能」（existential inability），有三方面的限制。第一是人生的無常，問題的口吻似「誰知道……」「誰能告訴」（二章十九節，三章二十一節，六章十二節上，八章一、七節，十章十四節等）。

第二是生命的不朽，死亡是無可避免的，人生苦短，留下的時間那麼簡短，若不及時享受，必坐失良機（三章，八章五、六節，七章十七節，九章十一、十二節論虛空的年日）。

第三是人性的敗壞，二章二十六節只略提罪人，但在本書第二部分就曾屢次提說（七章二十、二十六節，八章十二節，九章二、十八節）。

這三方面確令人有無限的憂愁與煩惱，書中曾七次提說（一章十八節，二章二十三節，五章十七節，七章三、九節，〔兩次「惱怒」〕，十一章十節）。

這樣的思念不住在傳道者心中盤旋，成為化解矛盾的意願。人的自私與自恃，要自行決定一切，結果必有失望與煩惱（五章十六、十七節，六章十、十一節，七章九、十節），甚至淪為悲苦（七章一至十四節）。如果不依靠自己，能敬畏神，必有真智慧（七章十一、十二節）。本書論敬畏神共七次（三章十四節，五章七節，七章十八節，八章十二、十三節〔三次〕，十二章十三節）。敬畏神是忍耐順服神的權能，凡事向神負責，向神交帳（七章十三、十四節）。

二、文體的特徵

本書全部都是以默想的格調，常說：「我見……」（三章十六節，

五章十八節，七章十五、二十三節，八章九節，九章十三節)「我心裏說……」(一章十六節，二章一節，八章十六節)「我轉念……」(四章一、七節，九章十一節)

傳道者每提說一項論點，常以修辭的問題開始，如在一章三節，三章九節：有甚麼益處呢？或以不肯定的問語：身後有甚麼事？(三章二十二節，六章十二節，七章十四節)

默想的事大多是消極的、反面的，尤其是本書上半部都是看日光之下(二章十七節，四章一至三節，六章三至六節)。只有在神的手中才有意義(二章二十四節，九章一至十節)，可見只有信靠神才可化憂為喜。

本書的論述，一直說許多虛浮的事，沒有出路(六章十一節)，但轉機在即，七章起，才峰迴路轉，豁然開朗。從一章十二節至六章十二節，本書的上半部，虛無與悲觀，七章開始，情緒就由悲觀至樂觀，有真正的智慧(七章十一、十二節)。人的敗壞(罪惡與愚妄)、無常與必朽，逐漸轉向智慧，就出離黑暗，棄暗就光。

三、前後的轉變

在結構方面轉變，是交叉的。

(甲) 智慧(七章一至四節)

(乙) 愚昧(七章五至七節)

(乙) 愚昧(七章八至十節)

(甲) 智慧(七章十一至十四節)

重要的用語為「好」「更好」(十一次)、「智慧」或「聰明」(六次)、「心」(五次)、「愚昧」(四次)、禍患(三次)、悲哀(二次)、益處(二次)。在反複提說中，就成為連續性的論說，作為有力且尖銳的對照。

這樣本書整體的結構，就截然分為兩大部，前半部為一章十二

節至六章十二節。這又可分兩大段落，第一段落之末在三章二十二節。第二段落結語在六章十二節。第一段論人之掙扎，第二段以自私的雄心道出這結果，是令人失望的。

第二段是七章十五節至十二章七節，主題方面是劃一的。論主題的一致，交接點是在九章十一節。在這之前論享樂的重要(九章七至十節)，就此有「轉念」的心意。智慧使人面對人性的敗壞(九章十三節至十章二十節)、人生的無常(十一章一至六節)、生命的必朽(十一章七節至十二章七節)，人必須循智慧教誨之道，敬畏神就能化解一切。

第二段與第一段相仿，有若干次要的論點作為交接，如在八章一節，十六節以及十一章一、七節。十一章七節論光明與黑暗，甚像第一段。但此處語調與思想趨向積極。提神的手、神的工作，十一章七節至十二章七節十分符合一致。敬畏神，是真實走向智慧之道，是第二段的前半(七章十五節至九章十節)，後半(九章十一節至十二章七節)注重道德的能量，就有智慧從事神的工作(九章十一節至十二章七節)。

本書傳道者以道德的觀點來看神的話，是可靠的(十二章八至十二節)，已有神話語的目的，大有先知的語氣。

這樣的結構十分明朗，看來也有合一性，是作者精心的設計，值得我們後世人注意研究的。有的學者置疑，認為本書的論述不夠緊湊，是否原為辯論，雙方反應或反駁，有些同意，有些卻有異議，而引起評論。

茲再以「虛空」為題說明本書之結構。本書開端(一章二節)就道出主題，在結語中再將這主題重複(十二章八節)。重複之處出現在每一章：第一章一次，第二章八次，第三章一次，第四章四次，第五章二次，第六章五次，第七章二次，第八章三次，第九章二次，

第十一章二次，前後達三十次之多。第十章沒有「虛空」字樣，可謂獨特的轉變，可見本書之合一在於主題的重複（參閱J.A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qoheleth*, 1979, 4-27）。

四、形式的分析

(1) **對句排列**：這原是希伯來詩歌的典型，在箴言中是一貫的，在本書也極為普遍。對句有同義的、反面的、以及綜合的。在一章二至十一、十五、十七、十八節，二章二、十三、十四、二十三節，三章一至九、十五、十六、二十、二十一節，四章一、十一、十二節，五章二、五、六、九、十一節、六章三、四節，七章一、四、七、八、九、十五至二十二節，八章一、四、五、八、十四節，九章五、六、七、八、十一、十二、十六節，十章一、二、六至十一、十二、十三、十六、十七、十八、十九、二十節，十一章一至六、七、九節至十二章八節。

(2) **交叉排列**：本書的交叉結構是特殊的，常為說明相反的意義，最顯著的是在第三章，可將這一段（二至八節）分為兩分段：

第二節正（好事）反（壞事）正反，第三節反正反正，這是一組；

第二組在第四、五節

第三節反正反正，第四節反正反正

第五節正反正反，這是大組（八度）

由正反（第二節）至正反（第五節），正是一個交叉

第六節正反正反，第七節反正反正成一組

第八節正反反正再成一組

由第六節正反至第八節上正反，又是另一個交叉

這是小組（六度），第八節單獨可成一個交叉

(3) **音韻排列**：韻律大多是二比三以及三比二。例如二章三節又成一個音韻的交叉：

二比三　　四章二節先是三比二，再是二比三。

三比二　　五章十三節相同。六章十二節先是二比三

三比二　　再是三比二。如果是三行，十章六至七節

二比三　　二比二比三，之後三比二比二。

許多音韻是交叉式的，本書交叉的結構有三十八套之多，是智慧文學的格調，箴言一至九節的交叉比傳道書十二個章更多。

(4) 其他特色：本書有些是同音異義的雙關語 (Paronomasia) 在原文甚為明顯，譯成其他語文就不復可見了。在二章十一節、八章十八節、二章二十二節、五章十七節、九章九節。還有一章九節、九章三節、九章六節、一章十三節及三章十節，將兩個音相提並論 (sh 與 maa'se，'ml 與 'mal)。在一章九節、九章三節、九章六節、一章十三節 'nh 'inyan。有一個音hyh在一章九節、一章十節、一章十一節及二章七節。另有一字 sbb重複在一章六節 roba 在九章十八節，tob在七章十四節。

頭字重複 (Anaphora) 在本書常見，如在三章一至八節，「時間」('et) 用了二十九次。反詞「不」(al) 在七章九至十節、七章十六、十七節。另一個否定詞「不」在九章十一節。有的重複出現是為交叉結構，如在八章十四節，其他在三章十六節、四章一節、七章二十八節。有的為音韻如在三章二至八節、三章十六節、四章一節、七章二十八節。

誇張詞 (hyberboles) 在六章三節、六章六節及十章二十節。十章七節可參考箴言三十章二十二節。

以上同在註釋中逐一討論研究。

五、要義大綱

以探索為題：

引言 (一章一至十一節)：虛空與勞碌

(一) 以個人經歷探索 (第一、二章) 智慧與喜樂

(二) 以一般觀察探索 (第三至五章) 信仰與行為

(三) 以實際道德探索 (第六至八章) 財富與良善

(四) 以概括結論探索 (第九至十二章) 名利與成功

以倫理為途徑分段：

引言 (一章二至十一節)

(一) 問題 (一章二、三節) 虛空：(零號) ？益處 (加號) ？

(二) 答案 (一章四至十一節)：只有虛空 (完全是零)，沒有益處，重複不已

I. 探索 (一章十二節至二章二十六節)

(一) 虛空何真實 (一章十二節至二章二節)

(1) 悉心探究，都屬虛空 (一章十二節至十五節)

(2) 智可勝愚，仍無意義 (一章十六至十八節)

(3) 追逐榮華，怎有喜樂 (二章一至二節)

(二) 益處何代價 (二章三至二十六節)

(1) 財富情欲難能滿足 (三至十一節)

(2) 智者愚人同樣結局 (十二至十七節)

(3) 財富不享實在愚昧 (十八至二十三節)

(4) 認神賜予方有益處 (二十四至二十六節)

II. 感受 (三章一節至四章三節)

(一) 凡事都有定期 (三章一至十三節)

經驗與事實 (三章一至八節)

問題與答案 (三章九至十三節)

(二) 一切皆為預定 (三章十四至二十二節)

(1) 事情發生，無法避免 (三章十四至十六節)

(2) 人生終結，同樣命運 (三章十七至二十二節)

III. 理解 (四章四節至六章九節)

(一) 利用機會 (四章四節至八節)

(二) 盡量享受 (四章九節至五章十六節)

(三) 珍貴神恩 (五章十七至十九節)

(四) 善用錢財 (六章一至六節)

(五) 不可徒勞 (六章七至九節)

IV. 思考 (六章十節至十二章八節)

(一) 將來無法預測 (六章十節至七章二十九節)

(1) 不拗神的旨意 (六章十至十二節)

(2) 七大比較準則 (七章一至八、十、十二、十九節)

(3) 若干勸戒事項 (七章九、十、十三至二十二節)

(4) 智慧並不輕易 (七章二十五至二十九節)

(5) 真理必須尋求 (七章二十五至二十九節)

(二) 預測需有權威 (八章一至十四節)

(1) 智慧使人順從 (八章一至四節)

(2) 聖潔必須明辨 (八章五至九節)

(3) 義人終久得勝 (八章十至十四節)

(三) 快樂怎可獲取 (八章十五節)

(四) 死亡無可逃避 (八章十節至九章六節)

(1) 世事無法查究 (八章十六、十七節)

(2) 智慧必有善行 (九章一至二節)

(3) 死亡導致悲苦 (九章三至六節)

(五) 把握現實快樂 (九章七至十節)

(六) 禍患忽然臨到 (九章十一、十二節)

(七) 生命沒有保障 (九章十三至十六節)

(八) 若干警世箴言 (九章十七節至十章十二節)

(九) 應作屬靈投資 (十一章一至六節)

(十) 最後勸勉的話 (十一章七節至十二章八節)

(1) 及時作樂 (十一章七至十節)

(2) 珍惜青春 (十二章一至八節)

結語 (十二章九節至十四節) 兩項勸勉：

(一) 智慧與知識重要 (十二章九至十二節)

(二) 敬畏神謹慎自守 (十二章十三、十四節)

以綜合論述：

導論 (一章一至十一節)

(一) 主題與目的 (一章一至三節)

(二) 事物的循環 (一章四至十一節)

I. 查究人世實況 (一章十二節至三章二十二節)

(一) 智慧為人生目標 (一章十二至十八節)

(二) 享樂為生活旨趣 (二章一至十一節)

(三) 智慧的局限矛盾 (二章十二至二十三節)

(四) 萬物的定時變遷 (二章二十四節至三章十五節)

(五) 人必須向神負責 (三章十六至二十二節)

II. 分析經濟關係 (四章一節至七章二十九節)

(一) 人生在受壓中徒勞 (四章一至十六節)

(二) 信仰的虛無與財富 (五章一至十七節)

(三) 喜樂為神賜人享受 (五章十八節至六章十二節)

(四) 凡事節制中庸之道 (七章一至十九節)

(五) 人的墮落導致痛苦 (七章二十至二十九節)

III. 綜論智慧有限 (八章一節至十二章十四節)

(一) 今生限制無可解釋 (八章一至十七節)

(二) 人生確應及時享樂 (九章一至十二節)

(三) 智慧實用獲益良多 (九章十三節至十章二十節)

(四) 忠告青年懇切中肯 (十一章一節至十二章七節)

(五) 最後結語：敬畏神 (十二章八至十四節)

以智慧為題：

I. 標題 (一章一節)

II. 智慧之言 (一章二節至十二章八節)

(一) 主題 (一章二節)

(二) 解釋 (一章三節至二章二十六節)

(1) 循環乏味虛空 (一章三至十一節)

(2) 日光之下虛空 (一章十二至十八節)

(3) 享受逸樂虛空 (二章一至十一節)

(4) 尋求智慧虛空 (二章十二至二十三節)

(5) 蒙神喜悅得福 (二章二十四至二十六節)

(三) 省思 (三章一節至四章八節)

(1) 時間的意義 (三章一至十五節)

(2) 公義與死亡 (三章十六節至四章八節)

(四) 格言 (四章九節至六章十二節)

(1) 競爭與合作 (四章九節至五章七節)

(2) 錢財的貪愛 (五章八至二十節)

(3) 衡量與抉擇 (六章一至十二節)

(五) 雜感 (七章一節至八章十七節)

(1) 裨益的事 (七章一至十四節)

(2) 普通常識 (七章十五節至八章九節)

(3) 報應虛無 (八章十至十七節)

(六) 際遇 (九章一至十二節)

(七) 雜感 (九章十三節至十一章六節)

(1) 再論智愚(九章十三節至十章七節)

(2) 因果確定(十章八節至十一章六節)

(八) 忠告(十一章七節至十二章八節)

(1) 及時行樂(十一章七至十節)

(2) 人生苦短(十二章一至八節)

結語(十二章九至十四節)

柒、論題與用語

在傳道書的作者思想裏，有若干用語是甚為重要的，在信息中反複提說，值得注意。

一、虛空（*hebel*）

在聖經（舊約）中有六十九次之多 ，五次是亞當之子、該隱的兄弟亞伯的名字，實際指「虛空」的涵義有六十四次，其中三十八次在本書，佔百分之六十。本書的開端即反複有這用語（一章二節）。每逢論某一觀點，必提出似為結語，有時與一較長的用語併用，如「這是捕風」、「日光之下」。

「虛空」原意並非虛無，而是實際有其物，卻只是一口氣，一陣霧氣與煙雲，出現片時就不見了。這可能指人經驗的不能持久，轉瞬飛逝，或指徒勞無功，沒有實效。有時似指虛假如偶像，不能使敬拜者滿足。一般來說是沒有價值、沒有意味的。在英文譯本有作「虛空」「虛無」「空洞」「無用」「無意義」「空乏」。至於「虛空的虛空」，是指「最虛空」「最無意義」「毫無意義」「極不合理」，但這決不是「無可理解」，因為人可以知道與明白卻不能有適當的解釋，沒有充分的理由，這是說明作者的懷疑與悲觀。

英譯詞最新的是「無稽」（absurd），這是Michael V. Fox的翻譯，參 *Qoheleth and His Contradictions*, 1989, 333, "Utterly absurd ! Thoughly absurd ! Everything is absurd."。

「虛空」原意是「氣息」，但在中譯的聖經也有不同卻類似的譯詞，

如虛幻(詩篇三十九篇五、六十一節)、虛妄(九十四篇十一節)、一口氣(一四四篇四節),又吹來吹去好似浮雲(箴言二十一章六節)。這是影兒,空無一物,完全是無價值的,虛無的(耶利米書十章十五節、五十一章十八節)。

人的勞碌若有甚麼果效與成就,但面對死亡,還會有甚麼呢?人可以有逸樂與智慧,但必享永遠的福樂與長壽。在本書似無賞罰的法則,這些早已失去功能,人在這生命之中找不到真正的價值。

二、益處(*yitron*)

在第一章三節,這是智慧的中心問題:有甚麼益處呢?這益處指盈餘,為傳道書中特有的用語,有時譯為「勝過」(二章十三節)、「更有」(二章十五節)、強於(三章十九節)、許多(十二章九、十二節);勞碌所得的分,並無真實的快樂(二章十節),勞碌卻沒有甚麼益處(一章三節、三章九節)。

這一用語只在傳道書,並有十四次之多,而且不是完全有相同的形式,涵義相同,益處或譯為利益或利潤,在本書提說,必以否定的語調,或以消極的感受,或以懷疑的態度,以修辭的口吻來說,可說是智慧文學中特別的語調,為修辭問題(rhetorical question),無需答覆,或否定的答語。

三、勞碌(*'amal*)

這個希伯來用詞,在聖經中出現有五十五次之多。此處並非指工作道德,無意指誠實勤奮的良好態度,卻有反面的涵義,指患難(約伯記三章十節、五章六節)、為難(詩篇七十三篇十六節)、愁苦(耶利米書二十章十八節)、要害(約伯記四章八節)、奸惡(詩篇一四〇篇九節),甚至欺壓(申命記二十六章七節)。

在本書有二十二次之多,可佔百分之四十,這似與「虛空」有關,

是本書信息的重點，說明人常因勞碌而困苦，勞苦治服人心（詩篇一〇七篇十二節）。這是人生的特性，正如創世記第三章所敘述的，神不再與人同在，將恩慈收回。人們只有在土地受勞累之苦，終身勞苦，最後以死了結。本書二章十八至二十四節：「我恨惡一切的勞碌。」作者的語氣十分強烈。

四、得分（*heleq*，英文通常譯為portion）

在本書二章十、二十一節，三章二十二節，五章十七、十八節，九章六、九節，十一章二節。神所賜的分要領受（五章十八節），要保持（二章二十一節，參閱六章二節）。在地上應快活度日，這是在勞苦的事上所得的分（九章九節，參考九章六節），看來這似乎偏重在正面。

與這用詞相關的，是「遭遇」（*miqreh*），或可譯為「機遇」，「機緣」或「機會」，甚至「命運」。在本書有七次（全部聖經只十次），譯為「遭遇」較多，語意不十分明朗。在本書以外三次，在撒母耳記上二十章二十六節：大衛遇事，偶染不潔。路得記二章三節，路得恰巧到了以利米勒人波阿斯田裏去拾穗。撒母耳記上六章九節，非利士人將約櫃送回去，看看是神的安排還是偶遇的事。

本書二章十四、十五節，另有三次在三章十九節，九章二十三節，是神的安排還是偶合的事。這是出於我們的行為，還是我們的意願。神的安排，使我們人生最後以死亡結束，就成為消極的論調。

五、喜樂（*simha*）

喜樂或快樂是人們所追逐的，如吃喝享樂，是人生必有的，在二章十節，二章二十四節，三章十二節，三章二十二節，五章十七、十八節，八章十五節，九章七至九節，十一章七至十一節。

其中有四次（二章二十四節稍作修正，三章十二節，三章二十

二節，八章十五節）可譯作「強如」。這裏作者似不以積極的語氣加以鼓勵，卻看清人性的需要，而作這一番的將就。人必須繼續活在世上，他能做甚麼呢？只以比較好些的揀選。九章七至十節：「你只管歡歡喜喜吃你的飯，喝你的酒……凡你手所當作的事，要盡力去作。」傳道者對生命的熱愛是必有的（十一章七至十節），但不久即去陰間（九章十節），一生只是勞碌的生活（九章九節）。快樂究竟還值得珍貴，因為這是神恩惠的賜予（三章十三節，五章十八節）。神所賜的（二章二十六節），是賜給的分，死了就永不再有分了（九章六節）。活着才可得這份快樂。傳道者這樣勸導，可說他已在失望的巔峰上，挫折之中說出這樣勉勵的話，總要趁機快樂。

本書論快樂，似乎只在吃喝的事上，享受是好的，卻很難節制。人生苦短，快樂要及時，不要等到垂老臨死之時（十二章一至七節）。

經學家看傳道者的喜樂觀，認為這是積極的正面（G. Ogden, *Qoheleth*, 17-22），有認為這是本書最基本的主題（R. Gordis, *Koheleth：The Man and the World*, 122-32）。

六、智慧（*hokma*）

本書為智慧文學，提說智慧有五十二次之多。傳道書與約伯記是屬於論理的（或哲學的）智慧書，與實用智慧（箴言）並非完全相同。傳道書與約伯記似都對傳統智慧，有相當明顯的辯正，如在本書十二章九至十四節。在九至十一節語氣似對傳統智慧甚為讚賞。十二章十三節，「這些事」似指先前的智慧書，傳道書也應包括在內。其實傳統的並未全被推翻，卻被質詢與批判，不過一切尚待詳細省思而已。

以色列智慧是否受外界的影響，異教文化的侵襲？所以這不能不慎於處理。況且，智慧之神並未用耶和華的聖名。耶和華是在西乃山啟示的，先知是為傳耶和華的聖名與信息。智慧傳統是否為耶

和華的啟示呢？在信息方面特別注重秩序，也強調報應，可見這些並非舊約先知主要的信息，確極為不同。其實報應的公義是先知並不忽略的，其基本的信念在申命記。因此研究智慧傳統，並非可以完全與舊約其他部分分開與區別。

「智慧」一詞在傳道書首先提說，是在一章十三節，智慧有省思的能力(動詞為回溯或反射的reflexive)，只在七章十六節。此外在一章十二至十八節，七章十至十三、十五至二十五節，以及九章十至十八節都有論智慧的經文。

在智慧文學中論智慧為敬畏神，如在約伯記二十八章二十八節；詩篇一一一篇十節；箴言十五章二十三節。但傳道書並不明說，雖也屢次提起敬畏神，如在五章七節，七章十八節及八章十二節。傳道書也未將智慧與律法兩者相提並論。智慧卻有理解的力量發現真理(二章三節，七章二十三節)。但真理實在不易發現(一章十二至十四節)。智慧的訓誨確實使人得到助益(七章五節，九章十七節)。智慧必有道德的內涵，與愚昧是對立的(十章一節)。智慧實在是亮光，照亮在黑暗之中(二章十三、十四節)。

傳道書論智慧，有把握真理的力量，但未必真能充分明白事情發生的原因及真相。俗世已將見解磨滅了，但智慧仍有價值，這價值卻因俗世的事及不公的情形扭曲了。但智慧有教誨的價值。

傳道書對傳統智慧，仍脫不出這原有的影響。傳道者仍為這傳統所囿。但他有時不免質詢。在懷疑中卻不盡放棄，因為勸人為善：他看明世人在天下一生當行何事為美(二章三節)，他蓄意純化與擴展。

傳道者不是只在理論，也在實際，他面對公義的式微，人心的無知，死亡的意義，以及神工作的奧祕，他在省思生命的價值。他明知愚昧人在黑暗裏行，但智慧人方向也不明確，以致智愚兩等人都必遇見(二章十四節)，智慧人仍必須照着理想向前。

七、凡事（*kol*）

「凡事」或「一切」從開端（一章二節）至全書共二二二節，有百分之四十一提說。傳道者似乎論說包羅萬象，包括了一切，這是以特殊默想的方式，論生命的現實，比舊約中任何一卷都有更多的理解與討論，十足有哲學與神學的思想。

以上七個用詞，可以部分說明傳道者的思想，作為解釋本書經義的進階。

八、總結：權能與自由

傳道書的用語，用以上的七大柱石，奠定書中的要義。人世間凡事都屬虛空，無可理解，沒有意義。人生原有無限勞碌，實在無益處可言。人所得的分，或機緣遭遇不同，決非偶合，必有神的安排，但無論如何，人總應把握機會，及時行樂。真正智慧，在於有生之日重視真理，信仰價值不可為俗世的事扭曲。死亡來臨，誰都不可逃避與否認。

傳道書既囊括人生一切的經驗，是否過分概述而透視人生的空乏？在本書開端「一切都是虛空」（一章二節）。在結語中，「總意就是敬畏神，謹守祂的誡命。」（十二章十三節）從這教誨中，是否可以應用在我們本身的生活？

傳道書並非論神，而是論人的思想，人為甚麼只論思想不論信仰呢？人世間工作勞碌確有苦楚，過分工作似為愚蠢的事。行樂卻因面對死亡而遜色。對世事即使是最簡單的實情，仍不足以了解與解釋。在世事虛空之中，人只有發出失望的吶喊：把握時機（*carpe diem*）。其實只不過尋求表面的逸樂，在幽暗中勉強有些光亮有片刻的的歡喜而已。

但是傳道者卻向前走來，臉部嚴肅與拘謹，為幫助莘莘學子，對付這個世界。他確對神尊重，但他不敢承認對神有深切的認識，

沒有像約伯的朋友那麼大膽來維護神的公義。傳道者無法解釋神的公平與良善，本書究竟不是一部論神的書。

在傳道書中，有四項重點似反複論述。(一) 人的成就十分脆弱與短暫。(二) 人的命運甚為無常。(三) 人不能獲得真知識與對世事的見解。(四) 人努力的目標只是喜樂，這也是神的命令(參閱R. Gordis, *Koheleth, the Man and the World*, 252)。這四項中以最後一項作大膽的肯定，肯定生命。其他三項只道出人的有限與無能。本書並無明確的神學思想，雖然說出神的權能。本書似只偏重人本，在人性之內有無可磨滅的渴求，尋求快樂。這渴念無疑是神所給予的，照神的旨意有道德的生活，為尋求幸福的要訣。

另一位經學家論本書的意義有三端。(一) 人生若以一種透徹的理性方法來衡量，是無法找到圓滿的答案，一切都是虛空的。(二) 神有權能，凡事都是祂所決定的。(三) 人不能明白神在世上的作為。(參閱G. Von Rad, *Wisdom in Israel*, 227-228)

神的權能決定一切，是第三章一至八節這段有名的經文所論述的。這是否說明傳道者的用意？照他所說，神在世上無論作甚麼，人都不能明白，只有以懼怕與敬畏的心為合宜的態度。在歷史中神並不充分啟示，傳道書中論神，祂是一切的根源，一將自然秩序建立之後，由自然律來運轉，祂就走開不顧了。如果神真是這樣，祂就不是歷史的主，因為耶和華在西乃山向摩西啟示，這是具體的歷史事實。本書作者不提耶和華，只提「以羅欣」(*Elohim*)，可能有特殊的用意。

神完全顯在，又完全缺席，祂在每一件事上都顯明出來，但沒有一件事可以使人與神相會，這些也不能顯示救贖的神(L. Gorssen, "La Coherence de la Conception de dieu dans l 'Ecclesiaste," *Ephemerides theologocae lovanienses*, 46 (1970), 314-315引述在Roland Murphy

Ecclesiastes, ixviii-lxix)。

以上的論調未必是命運論，預定的說法不是使人沒有自由與責任。人仍需努力謀求福祉(二章二十四至二十六節，三章十二、十三節，五章十八至二十節，八章十五節，九章七至十節，十一章七至十節)。第十一章九節可能是最好的訓誨：「你的心歡暢，行你心所願行的，看你眼所愛看的；卻要知道為這一切的事，神必審問你。」

在這虛空的世界，死亡的陰影之下，所有的智與愚，人與獸都是一樣的，平等的(二章十節，三章十九節)，人惟有尊敬未知與全權的神，才會把握時機。

神的權能與人的自由兩者可取得平衡麼？人是否在自由中仍有回應與順服？信心是會將這兩者充分接受，而且仰望神的恩典，等候一定的時候，讓神作成祂的工。傳道者仍悉心引導學子們自行以謙卑與和諧的心，與神同行。

歸納以上的論述，對下列各項就可省思：

人生的虛空	一章一節
智者的優勢	六章一至十二節
死亡的必然	三章十六節至四章八節，七章一至十四節，九章一至十二節，十一章七節至十二章八節
嫉妒的不宜	三章十六節至四章八節
名譽的重要	一章三至十一節
感受的反應	七章一至十四節
愚昧的後果	九章十三節至十章七節
自由的行為	十章八節至十一章六節
快樂的追逐	二章一至十一節，二十四至二十六節，九章一至十二節，十一章七節至十二章八節
對人生憎惡	二章十二至二十三節，三章十六節至四章八節

生活的無望	九章一至十二節
道德的完善	七章十五節至八章一節
新事的有無	一章三至十一節
各種的秩序	三章一至十五節
主神的預定	三章一至十五節，五章八至二十節，六章一至十二節，七章一十四節
生死與必朽	三章十六節至四章八節，九章一至十二節
人與獸相關	三章十六至四章八節
口舌的談論	四章九節至五章七節
普世的命運	二章十二節至二十三節
職業工作觀	三章十六節至四章八節，八章十至十七節
智慧的意義	一章十二至十八節，七章十五節至八章一節，十二章九至十四節
工作的觀察	一章三至十一節

以上參考的經文僅為索引，便於翻閱，但詳細的涵義仍得參考逐節經文的詮釋。

以課題為主，可有一個完美的交叉循環：

(甲) 標題：一章一節

(乙) 主題：一章二、三節

(丙) 序曲：一章四至十一節

(丙1) 殿樂：十二章一至七節

(乙1) 主題：十二章八節

(甲1) 附言：十二章九至十四節

對論題的範圍，又有七大項目，構成一個循環：

構架：一章一至三節 (標題及主題)

宇宙論：一章四至十一節

人類學：一章十二節至三章十五節

社會批判：三章十六節至四章十六節

宗教批判：四章十七節至五章七節

社會批判：五章八節至六章十一節

信念批判：六章十一節至九章六節

倫理學：九章七節至十二章七節

構架：十二章八節至十四節 (結語)

這是有三大園地 (宇宙論、人類學及倫理學)，有三大批判：社會的、宗教的、信念的，再加上構架，共七項。

捌、哲學與信仰

傳道者在本書的哲學思想，顯然在開端就闡明了。虛空的虛空，凡事都是虛空，人一切的勞碌奮鬥努力都是徒然，一無所成，答案只是虛無的。

一、虛無主義

本書論虛無主義的哲學，有幾點是值得省思的。

人世間雖有萬物的運轉，但似無改變，所以沒有益處可言。沒有新的事物，沒有甚麼值得紀念(一章三至十一節)。這是神所命定的，任何缺欠是人無能為力的(一章十五節，七章十三節)。人無論怎樣嚐試與實驗，都無法改善。從智慧的探索中，發現智與愚不能區別(一章十七、十八節，七章二十三節至八章一節)。人應追逐享樂與財富，看來仍無濟於事，因為一切都是短暫的，不能經久，必飛逝而去(二章一至十一節，五章十八節)。如果智慧有價值，努力有果效，但死亡的事實必將一切都廢去。

人一切的遭遇似乎都是預定的，有其特定的時間。為甚麼會發生？又有甚麼意義，那就是無可理解的奧祕(三章一至十五節，七章二十三、二十四節，八章十六至十七節，九章十一、十二節)。人無從明白，也不能與全能者爭辯(六章十至十二節，七章十三節)。社會有罪惡存在，不公正的事層出不窮。人所看見的，只是道德的無能。

報應的事是否存在？賞善罰惡卻並非實際。善惡與智愚似乎沒

有甚麼分別，到時還不是同樣遭災，無可避免(三章十六節，七章十五節，八章十四節)。無人可以斷定神是否恩待他(九章一節)，人與禽獸分別何在？最後都難免一死。人的靈往上升，獸的靈就下入地嗎？(三章十八至二十一節)這是無所憑藉的。

生命的一切必因死亡而廢除，價值是相對的，多有智慧，加增知識，反多有愁煩，加增憂傷(一章十八節)。任何好事都受不好的事所定規(九章十一、十二節)。甚麼都在無知的狀態中(九章十三至十六節)。一點愚昧足以敗壞智慧與尊榮(十章一節)。有權者錯謬，會使是非顛倒(十章五至七節)，一生勞碌與憂慮，結果可能一無所得(五章十三至十七節)。死亡是最後的，也普遍地否認了價值(二章十六節，六章六節，八章八節，九章三節，十二章一至七節)。

傳道者以虛空來說明一切，難怪悲觀消極的氣氛似瀰漫全書，令人歎息。

二、存在主義

生命在人世間虛無，在勞碌與厭煩中討生活，可說是存在主義的論調。情緒方面十分平淡乏味，感受散漫與流蕩，麻木不仁，對任何事似都無所謂，那種冷漠是特有的，在失望中尋索意義，仍一無所得。如果是從存在主義者作家卡謬的書中讀到，原不足為奇。但出自聖經，與信仰的真理有違，難免使人驚訝，難以接受。

傳道者若是所羅門王，就引起更多的質疑。從第一章一、十二、十六節，二章四至九節，七章二十六至二十九節，十二章九節，以智慧傳統及論述語調，推想為所羅門的著作，必有疑難。在傳道書之前有箴言，而箴言的語調卻積極與樂觀。箴言甚為重視智慧，並將智慧人格化。但傳道書卻持相反的觀點：「多有智慧，就多有愁煩；加增知識的，就加增憂傷。」(一章十八節)人有智慧，與愚昧者無異，最後仍同遭相同的命運(二章十二至十四節)。

如果所羅門真是傳道書的作者，那時正是以色列的極盛時期，在那麼昇平的日子裏，人們多有享受，又怎麼會感到失望呢？難道成功與豐富是一種咒詛麼？試將傳道書與約伯記比較。約伯因家破人亡、財物殆失、疾病困擾，在諸多失落中受苦，而悲歎人生。傳道書完全相反，在富裕中，深感厭煩、虛空、乏味與無聊。傳道者好似對一切都看透了，聲聲說：「又怎麼樣？」這是十足存在主義者的失望，只歎息說：「神叫世人所經練的，是極重的勞苦。」(一章十三節)

存在主義是有悲觀的情調，充滿着失望的情懷。有人追溯這種悲觀至希臘的文學。其實希伯來思想中有很悲觀的說法。人不過是塵土，力量十分有限。人渴求知識，但結果卻是墮落與可怕的後果。

傳道者既認為道德不能帶來興趣，罪惡也並不使人失敗，他必須在其他方面尋求：財富(二章八節)、逸樂(二章一節)、工作(二章十、十一節)，甚至智慧(二章十二節)。但是對這些他已經失望了。一切都歸徒然。「智慧人和愚昧人一樣，永遠無人紀念，因為日後都被忘記，可歎智慧人死亡，與愚昧人無異。」(二章十六節)他再說：「我所以恨惡生命，因為在日光之下所行的事，我都以為煩惱。都是虛空，都是捕風。」(二章十七節)

傳道者的悲觀與約伯的不同，約伯認為苦難是神需負責的，因為他看神並不仁慈，所以他可以完全順服，服在可怕之神面前，或向神直接宣戰，一決勝負。約伯是採取後者。但傳道者並不認為神不仁慈，卻以為神只專橫地決定一切。看來沒有甚麼道理，也無法預測。神太不一致了，所以生活無常，甚麼都無法預先料想，毫無規律可言，生命之意義只是無稽之談，十足存在主義的思想，找不到出路。

傳道書論死亡，又是存在主義哲學中重要的課題。但傳道者的

見解，與聖經的觀點並不相同與一致。在箴言十章七節，義人的紀念被稱讚。他們生前的善行是人們不能遺忘的。但傳道書一章十一節與二章十六節，都提說無人紀念，日後都被人忘記了。傳道者懷疑有甚麼可留給以後的人(二章十八節)，死亡還是一了百了，甚麼都談不到了。

在某種情形之下，死可能比生還好。好死比賴活更好，有的早已死的死人，勝過那還活着的人(四章二節)，甚至未曾生的人可能更好(三節)。在第六章一至六節，人遭遇苦楚，據傳道者看，那不到期而落的胎比他倒好。死亡和陰間倒是逃避了苦難，這在約伯記中數次都有這樣的論調(三章三至二十六節，十章十八至二十二節)。但死亡究竟是黑暗的，且是永遠的歸宿(十二章一至七節)。最使他感到憤慨的，還是因智慧人與愚昧人都得死亡(二章十六節)。

傳道者對死後並無任何希望，人與獸無異(三章十八、十九節)。九章四節：「與一切活人相連的，那人還有指望，因為活着的狗，比死了的獅子更強。」生之價值在於知識，生究竟是有價值的。

傳道者論死亡，可參閱存在主義哲學家的見解。沙特(Sattre)與卡謬(Camus)的小說都以死為主題，都是四十年代的作品(Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, 1943, Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1992, *The Rebel*, 1951)。但齊克果的作品還在上一世紀(Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, 1843, *The Concept of Anxiety*, 1844, *The Sickness unto Death*, 1849)。耶斯伯的作品在本世紀初(Karl Jaspers, Psychology of Weltanschuungen, 1919 論罪欲與死亡)。最多論死亡的當居海德格(Martin Haidegger, *Being and Time*, 1927)。在他論生存的意義(Being There)，他以用詞 Das Man 來指人是必死的，在死之前有無限的焦慮，但是真正悲痛不是死者而是倖存者，死亡既是人必須面對的，這就在探索生之意義，這可能也是傳道者的用意。

以上參照虛無主義與存在主義，與傳道書比較，確實有聯想雷同之處，但並不盡然一致。虛無與失望並未導致最後的自毀，因為傳道者還是道出他的信仰，這是他困惑與失望中得着化解之道。

三、信仰答案

傳道者並非虛無主義者，他從未否認神的存在。在失望中，他的信心表現出來，他所抉擇的不是死亡，而是生命。他享受過快樂、財富與工作。他也在智慧中找到他所追逐的最好的經驗。如果他必須面對困難，他要將困難化為享受。若有平順，應及時享樂(二章二十四節，八章十五節，九章七節)。生命若沒有意義，他認為應勇於接受，死亡也可面對。若說這是令人失望的，可以泰然處之。

這是他的人生觀：「在你一生虛空的年日，就是神賜你在日光之下虛空的年日，當同你所愛的妻快活度日，因為那是你生前，在日光之下勞碌的事上所得的分。凡你手所當作的事，要盡力去作，因為在你所必去的陰間，沒有工作，沒有謀算、沒有知識，也沒有智慧。」(九章九、十節)

在本書中，讀者始終沒有覺察，傳道者懷疑神的存在，但神是隱藏着的，祂的作為並不顯明，一切都在神的手中，看不出愛或恨，良善或兇惡(九章一節)。人是無法明白的，宇宙的現象不能測透，神的心意更是奧妙難測。傳道者無論從理性與經驗都無從了解，信心使他只一味知足。

四、靈修體驗

傳道者從失望中拾取信心，這是一種內心的體驗，是一種靈性的修養。他不會走向神祕主義或特殊祈禱的經驗。他從信心中體會一切無可知的，在失望中只充滿希望。

照基督徒屬靈的觀念，屬靈的事似乎是神與個人關係而有的。

在這關係中有祈禱、恩典、赦罪等的感受。但對傳道者來說，這樣的關係卻是沒有的。神既是隱祕的，而這世界又無理性可循，神的管理沒有常例，也無規律，祈禱、赦罪與恩典都只是用語，不是實際。但那是另一番的感受，另一種屬靈的關係。

傳道者靈修的體驗，可說純然是審美的，因為在這美善的世界，一切都是有那麼晶瑩悅目的美。使人欣賞不已。這種內心深處的「渴求」(*sehrsucht*)，使我們暫時忘記生命的必朽。我們常會把神的恩賜誤用了，以致失去了原有的美善。

這種「渴求」就是魯益師(C.S. Lewis)所說的「恩典的滴漏」(Dripping of grace)，是人心渴求的美與愛。傳道者明確地說：「神將永生安置在世人心裏。」這是一種宗教的本能，是每個人心都有的，我們必須善用，甚至沒有體驗與神的關係，已經具有了。生命向我們開放，我們只歡然接受，在神隱密與緘默之中，我們就有滿足的心。這是一種屬靈的經驗，能接受黑暗，順從奧祕，將內心最深最密切的祈求與期望，使生命充滿意義。

於是我們可以從悲觀中出來，生命不是獲得，而是給予。不為己活，就不會只求地上的滿足。人若不自私，就會放眼看群體，有社會的關懷。不然少年是錯誤，成年是掙扎，老年是悔恨。

我們該怎樣看生命呢？不是以墳墓為終局，而是恩典為始終，有趣的想法是將墳墓(grave)化為恩典(grace)，只是一個字母的差別。

玖、宗教的倫理

傳道者雖看人生與事物極為消極，諸多否定，但在失望、挫折與困惑之中，他卻找到喜樂的祕訣。這是他內裏的宗教信仰，好似一股清泉，在人生短暫的時光中，徐緩地湧流着，清潔與新鮮。這裏有人心的吶喊，肯定的價值，不是理性可予答覆的，人既沒有覺察，卻發生敬畏的心，就是對神的信仰。這信仰不是承襲祖先的，也不是古今中外流傳的傳統，無怪乎這本書在聖經中會那麼奇特。

一、生命的真理

在智慧文學中，也有那種無可知論的議論，如在箴言三十章一至四節。聖經其他部分都是肯定神是可信的，人能夠認識神，神會將自己啟示出來，使人明白救恩。看來傳道書是與聖經整體的真理不甚符合，但若無本書，真理就沒有那麼豐富。傳道書以一種嚴肅與無情的誠實面對生命的事實，以及信仰的道理。他要敦促讀者省察信仰上有何偏差。他指出人若肯順服恆忍，就可平心靜氣，享受快樂。人若一味忍耐與柔順，似乎缺少信心那種積極的成分，但總比失望與挫折感強。

這是生命真理的另一面，人世間所呈現的，似乎都是這一面。律法與先知，以及新約的肯定，人在基督裏得以就近神，這決不是幻覺。約伯曾在旋風中聽見神的聲音。約伯長久地在黑暗中掙扎，他一直在信心與懷疑中間。直到最後他真的聽見神，一切傳統的信念與理性的困惑，就可以迎刃而解。神最後向痛苦的人說話，使人

不再為啟示的隱祕而苦撐。神必啟示，祂對人的心意是恩慈的，人卻不易明白，也實在不能完全明白。

「看哪，這不過是神工作的些微，我們所聽於祂的，是何等細微的聲音。祂大能的雷聲，誰能明透呢？」(約伯記二十六章十四節)

傳道書必須在聖經之中，為使人信仰求得平衡。人有信心，這信心必須省思，確據才為可靠。人必須正視在他四圍的黑暗，但這樣並非是片面的，他也應聽見合唱的聲音，歡悅地見證神的真實、公義、良善以及永遠的恩慈。

二、道德的能量

傳道者追求生命的真理，必無法尋見而失望：「我所以恨惡生命，因為在日光之下，所行的事我卻以為煩惱，都是虛空，都是捕風。」(二章十七節，又二十節)他失望的原因，就是因為他以為一生計劃與努力，必可有所成就。但是事實並非如此，無論在物質的財富、名譽、智慧等，都沒有滿足可言。這樣人活下去，還有甚麼可求的呢？短暫的滿足與若干快樂似無濟於事，何況那些只是相對的益處，不能持久，無法永存。

生命的價值還要尋求，這是應有的智慧，值得省思與實用。

(1)人必須面對事實，不可勉強。有些是經不起考驗的，就不必一定堅持。在傳統的信念中，德行必在今日得到獎賞，而罪惡卻是否即受刑罰？事實未必這樣(八章十四節)。箴言十三章六節：「行為正直的，有公義保守。犯罪的被邪惡傾覆。」傳道者卻予以否定。

(2)人必須忍受不能改變的事物，對無法避免的必須順應。人的努力不能將彎曲的變直，將錯誤的糾正。政府官員的貪污腐化，上級的應該負責，一般國民是無能為力的。可見人世間有甚麼錯謬，是神的責任糾正(一章十五節，五章八節，九章一、二節)。所以人惟有完全順服，傳道者好似一個回教徒的信念，世間的一切是神的

事，沒有必要讓人明白這隱密。

這樣說來，是否不承認神的啟示呢？但是人是管理萬有的，甚至神手裏的工作，人也可參與嗎？(參閱詩篇八篇五至八節；創世記一章二十六節) 但是神怎可交付人呢？人的智慧與能力都極為有限，人與獸一樣，並無超越的力量，兩者都有同樣的命運，最後都不免一死。人即使有智慧，有創造力，到時仍必一無所成。失敗是從開始時已經定規了，因為這是神所定規的、命定的。

(3) **人必須誠實而且勇敢來面對**。那就是在工作及生活的智慧上得着享受。現在的喜樂切勿坐失，在飛逝的時光中若不把握，就會永遠失去的。人若常常不安不滿，永久在尋找得不到的事物，就是放棄目前的快樂(參考二章二十四、二十五節，三章十二至十四節，九章七至十節，十一章七至十節)。如果神允許他享受他意願的成就，這是好的，應該珍惜，有了就享受。

生命是甜美的，青春更為甜密，因為充滿有活力。老年轉瞬即至，人回頭看以往的生命，必充滿了懊惱。因為生命被焦慮與雄心所蠶蝕，沒有好好的珍貴。參閱十一章七節至十二章一節。

所以生活的益處，在於真正的活出來。工作的益處就在工作之內，不必計較益處，不必在於成就，更不必為留給後代。

智慧不是累積的知識，或明白一切奧祕。真正的智慧在於承認自己知識與力量的有限。他無力來統制生命與死亡。他要寧靜，只有在應對人生中無可更改的實況，滿足是真實的，卻有限的，會真正把握，才是實在的享受。

三、道德的準則

本書將智慧與道德息息相關，歸納起來，有下列要點：

(1) **智慧與愚昧**：智愚之分不在智力或智商，而在道德的觀念與行為(七章二十五節)。

(2) **節制或放縱**：德行是否在於禁欲？(七章十至十四節) 及時行樂，樂在何處？(可參考二章二十四節，五章十八節及九章七至九節。)

(3) **正確工作觀**：工作的目的究竟是甚麼？傳道者屢次提及勞碌，並非對工作完全持反面的態度，但如果只為積財，是傳道者提出質詢的。勤勞是美德，但刻苦自己，不享福樂，工作是否有價值呢？工作只是極重的勞苦，是否過分呢？(四章四至十六節)。

工作勤勞是有熱忱，這原是好的，但過分工作，甚至變為工作狂，是否有價值？

(4) **正確財富觀**：財富是由勞力贏得的，這是正當的。但必須知足，不然與貧窮無異。五章十至十四節清楚說明知足的人是富有的，財富多而不知足的，他就是貧窮人。

財富正當的處理，就是有智慧的人。七章十一節，智慧和產業都好，但得智慧更為有益。精神比物質更有價值，不容忽略。

四、傳道者貢獻

從以上的分析，可以將傳道書在道德的貢獻，終結傳道者的呼聲，歷經許多世紀，仍有直接與適切的信息。生命是不斷的探索，在每個時代，在每個人心尋求的，是永久的肯定，有確實的信念。

傳道者的現實主義，是值得我們省思的。傳道者所以被稱為徹底的悲觀者，又是失望的憤世者，因為他是對付天真的樂觀，不願只遵循舊有的傳統。他勇敢地說出神與人的實況。人是有限的，怎可輕易理解神呢？人即使有智慧，這智慧只是實際的才能，只能應付一些尋常的事而已。神卻是超越的，完全在世人之上。人一切活動是不可能有長久的成就。在這方面傳道人也無力幫助人可有更進一步的成就。

人對生命應有積極的參與。本書似反對人尋求安息。安息若拙

於行動，無所事事，那是極不可取的。人應積極參與工作(五章十二節，十章十八節，十一章一至六節)。他並不避談社會問題，如貧富的懸殊、法律的不公(三章十六節，七章七節，四章一至三節)。他決不獨自觀察生命的實況(四章九至十二節，十一章二節)。他再三強調，在工作上有樂趣、與人相交有真正的快樂(二章十、二十四節，三章十二節起、二十二節，五章十八、二十節，七章十四節，八章十五節，九章七至九節，十一章七至十八節)。

傳道者對生命是肯定的，不是否定的。生活必須享受，工作必須承受，樂趣必須尋求。及時行樂是他的人生哲學，不是只求享樂，而是接受生命，雖然他仍不能真正明白生命的意義與價值。

傳道書無疑為福音的預工而努力，他客觀地站在非信徒的立場，對世事而悲歎，將人世間的事描繪得那麼活潑，促使人作信心的探索，需要神在基督裏的啟示。

傳道者似以反面的論調來引人注意，他卻掃清了場地，使人們可以立足，再作探索。這是一個敏感者的呼喚，他的心靈為兇暴與無知所傷害。但仍保持赤子的心，誠實而且勇敢地要穿越宇宙，展開信心的翅翼，超越知識的局限，在真理的祭壇上，保持最高貴的祭品！

拾、真理的價值

傳道書的真理價值，可說是毀譽參半，經學家難趨一致，但若細心分析，仍有若干是值得我們稱道的。

一、神學的主論

(1) **神的名稱**：本書提說神的名稱，是以羅欣 (*Elohim*)，而非耶和華。舊約為以色列民族的宗教信仰，以耶和華聖約為基礎，耶和華是立約的神，祂是自有永有的，因為神向摩西所啟示信仰的內涵：神是生命之主 (出埃及記三章十四節)。這是神特別的啟示。以羅欣通常是神普通 (或一般性) 的啟示，注重神的權能。傳道者以這名稱，必有其用意。本書出現有四十次之多，比主題「虛空」還多 (「虛空」共三十八次)。在本書中，神是人無法深知的奧祕。

奧祕並未使人完全不能明白，其實作者設法解釋神是本源的神 (Urhebergott)，本書的宗教是本源的宗教 (Urheberreligion)。這是若干經學家所強調的 (Hans-Peter, "Wie sprach Qohalat von Gott ?" *Vetus Testamentum* 18〔1968〕507-21; "Neige der alttastamentlichen 'Weisheit," *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft* 90〔1978〕238-64; Diethelm, Michel, "Gott bei Kohelet," *Bibel und Kirche* 45〔1990〕32-36; Horst D. Preuss, *Einfuhrung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur.* Urban Taschenbucher 383〔1987〕50-60, 172-176)。本源的神是在較古的智慧傳統中強調的，在箴言十章起，以及約伯記四至三十七章內約伯的朋友及以利戶的智慧言論中，神是一切的根源，萬物都是

祂所造的，宇宙的秩序也是祂所維持的。這種觀念不是僅限於以色列，也在異族的觀念中。

傳道書雖並不拘泥在傳統的智慧中，但他的重點仍在創造與秩序方面，對救贖就沒有甚麼明確的論述。作者以理性來了解現實（一章十三節，七章二十三節起，八章十六節起）論自然的過程，似乎只是機械的、單調的規例。

以羅欣是超越的神，祂絕對的權能決定人的命運，人似乎無自由可言（一章九節，三章一至九節、十一、十五節，六章十節，七章十三節）；本書似不注重個人的宗教。

(2) 當敬畏神：傳道書與其他智慧文學有同樣的重點：人當敬畏神。作者從不提神為主，那是注重人的必朽，無法站在未可知之神面前，神是可畏的，在神面前恐懼戰兢，人是站立不住的。神是獨斷的，祂所賜的，人必謹慎領受（二章二十六節，八章十四節，九章一至三節）。

敬畏神是崇拜的動作（五章六節）。神在高天之上，人在敬拜時言語要寡少（這是指許願起誓），為免神的憤怒。

敬畏神的人，照七章十八節所說，不可愚昧與行惡。所謂愚昧，實際是自以為義、自作聰明，可能也是諷刺的語氣。但參考八章十四節與十二章十三節，敬畏神是指善行，並非求神的保護。人既無法真切認識神，只是凡事信服，一切都謹慎行事。

(3) 神的恩賜：本書至少有十一次提及神賜予人，人只有完全接受，未必明白神的心意。這是神的作為，人不能參透（三章十一節，七章十三節，八章十七節，十一章五節）。人是否因獲得而快樂呢？不得而知。神隨時可以取去（五章十二、十三節，六章二節，九章一、二節）。

本書說明神的權能是絕對的，而且是極點的，人不能明白，但

這樣的體認是真正的智慧(三章十一節，八章十七節，十一章五節，十二章十四節)。神的同在也是這樣極端，祂在任何的事上都顯在，但也表明祂並不在，祂的不在也是極端。

由於無知，傳道者的結論，認為生命是沒有意義的，而死亡是確定的、最後的。陰間幽暗是人不能看見的(三章十九至二十一節，九章四節起)，所以趁還活着，應盡情歡樂，這是神的恩賜(二章二十四、二十五節，三章十三節，八章十二節)。但是享樂並不能使人滿足(二章四至十一節，八章十六節起，九章二節)，所以本書從頭到末了(一章二節，十二章八節)，他一貫的思想都是否定生命的意義。

(4)信心內涵：傳道者是哲學家，而非神學家，他的思想與舊約先知真是有天壤之別。先知是領受神的話而加以宣揚，在神面前有了信心，這信心必定增長，他們自勉，也勉人，順服神的命令。從這方面來說，傳道者既無神的話，也沒有直接從神得着命令，所以他無從相信也不能順服。

然而他不從外面得着神的真理，卻從內裏感受人生的經驗而得着信心的功課。他看生命的短暫，獲得的不能持久，死亡不久來臨，將一切都廢除，及時行樂，把握時機是對神的信心，因為這是真實的智慧。

信心的內涵在智慧，智慧勝過愚昧，如同光明勝過黑暗(二章十三節)。人總得因智慧有光明的眼目，看見受苦的人給予同情與援助。

信心應配合嚴肅的態度來看人生，往遭喪的家去，強如往宴樂的家去……憂愁強如喜笑，因為面帶愁容，終必使心喜樂(七章二、三節)。

信心看凡事都是中庸的，不可過分，看得合乎中道，不可走極

端，不要太熱心。「不要行義過分，也不要過於自逞智慧，何必自取敗亡呢？」(七章十六節)

可見傳道者的信心內涵，仍是以理性為主要的因素，但他的理性並未取代信心，他仍堅信有神。

二、信心的省思

傳道者的教訓，價值就在否定。至少他能那麼坦率道出現實的峻嚴，令人失望，從而調整並且重整對神的信仰。他看不見公義可以得勝，他又將現在與過去及將來完全脫節。這兩者與聖經一貫真理不合。聖經中認識神的公義，公義必定得勝。這種道德的樂觀是傳道者缺乏的。聖經中敘述歷史的因素，以色列民族有過往也有將來，都是神奇妙的作為。但傳道者着眼於現在的重要，仍是值得注意的，保羅在以弗所書五章十六節就有這樣的重視。我們固然對公義的得勝有信念，但信念必須付諸實施。

當傳道者以否定價值的語氣來說話時，讀者能否想像傳道者可能有更高的理想、追求更高的智慧、更高的價值？他不住以真誠的態度，提供人在苦難中怎樣因應。苦難在人生中必有的，就得適應環境，逆來順受，如果有全能的神在高處，人就得有謙卑的心，順服在超越之神的面前，即使那樣的順服不那麼具體，但這是信心，這是信心的操練，應該學習，應該求進。

傳道者以敬畏神為大前提，為惟一的出路，這也是信心的表現。正如希伯來書十一章六節所說：「人非有信，就不能得神的喜悅，因為到神面前來的人，必須信有神，且信祂賞賜那尋求祂的人。」

傳道者認為成功無確實的祕訣，人即使周密計劃，努力從事，仍不能保證有甚麼良好的結果(六章十至十二節，七章二十三、二十四節及九章十三節起)，但是他卻以另一種暗示的方法作四項答覆：

(1) 人生若不信神，必無意義可言。人有生必有死，生死無定，但操之在神的手裏，人無法拗過神。

(2) 生命中許多事既不能明白，也無法意料，所以活着是憑信心，不是憑眼見。

(3) 一般人的觀念都以為樂觀使人生得益，但許多樂觀並不實際，值得懷疑(二章二十二、二十三節)。神在天上，你在地上(五章二節)，我們總得承認自己無知，惟有在奧祕中以信心仰望神。

(4) 生命的意義在於敬畏神。本書並未說生命沒有答案，生命既是神所賜的，應該享受。但享受之前，應紀念造我們的神，感恩接受，歡悅接受。

人的責任是在敬畏神而敬拜神。正當的敬拜，謹慎而虔誠(五章一至二節)，紀念神(十二章一、六節)，在於遵行祂的誡命(十三節)，要有智慧，就得殷勤工作(十一章三、六節，九章十節)，將果效交給神，祂必成就。

三、客觀的評析

傳道書在歷代經學家的爭議中，歸納起來，可作一番客觀的評析。

(1) **道德的量度**：本書自始至終都有道德的能量。作者在論述方面力求平衡，也有十分中肯的解釋。讀者可以覺察作者確有深度，在精神方面，尤其十分注重道德的重要。但是有道德的深度，卻缺少道德的高度。義原是神的標準，這是超越在人意與人力之上。人的道德理想無論有多高，但在神面前仍有虧欠。即使有道德的理想，仍嫌不足，必須有道德的能力。若沒有神賜的力量，人怎能達到理想呢？

(2) **生活的準則**：作者對生活的觀察非常精細，也甚為活潑的描繪出來。他對生活的見解可謂十分卓越。他對人性的分析尤其入

微。但他雖有生活的見解，卻缺少生活的準則。他似乎找不到義的標準，使人可以遵循。這是他失望的主因。他知道道德的行為是必需有的，但怎樣行呢？他無法像律法者那麼具體地列舉，也不能如先知那麼明確地導引。

(3) **理想的觀念**：作者會很實際地將人生眾生相描寫出來。他所看見的只是現實，沒有理想。他想從智慧中探索仍不得其門而入。於是他有現實的寫照，卻缺少理想的觀念，甚至道德的理想也模糊不清。理想當然不只是理論，而是實際可以應用。智慧實在太理論化了，實用起來也並不奏效。箴言似注重應用的智慧，但實際並不如此。於是只引述傳道者(及約伯記作者)的質詢。例如報應律的罰惡賞善即與現實不合。

(4) **明確的方向**：本書為默想集，論人生、論價值、論遭遇，說得頭頭是道，但不是直接的，常轉彎抹角，甚為曲折。有時光暗難分，使人無所適從，進退維谷。本書有深切的思想，卻缺少明確的方向。

傳道者的默想好似一池溪水，深淺不一，有的卻甚深但在表面不能覺察。但這池活水也漩流不住轉動，卻無出路可以流向他處。本書對讀者也沒有指示，引往正確的方向。

(5) **福音的呼召**：讀傳道書，好似在聽失望的歎息，而且這歎息並不低沉，而是一聲聲吶喊。本書實在只有失望的吶喊，卻缺乏福音的呼召。基督徒不需要隨着傳道書歎息，卻應從歎息中，聽見主耶穌仁慈的呼召，福音使人從失望得着盼望，以致充滿對生命的熱望，而有具體的答案，可以向世人宣告與見證。傳道書如能引人歸信基督，這福音的預工就見效了。

三、基督的答案

(1) **人需要救恩**：傳道書已經充分發揮人生的意義，在十分坦

率的敘述中，作者已赤裸裸地向人們呈現虛空的實況。人實在需要救贖的恩典。舊約的律法與先知已經指向新約，現在智慧者也加入這個見證的行列，人本主義是不足的，人需要神的拯救與赦罪。

(2) **人需要真理**：這是傳道者的目的，因為人世間的一切都無法滿足人心的需要。文化是在敗落中，人看任何的事只有相對，沒有絕對。因為文化導致價值的混亂，人實在無所適從。現今科技發達，人心就更加貧乏。人需要有信仰的真理，真理使人得着自由。

(3) **人需要基督**：傳道書提出許多問題，卻沒有答案。所謂答案，卻是一些模稜兩可，似是而非的道理。傳道者的思想，哲學的意味多過宗教。但是哲學是發問的，惟有宗教才是答案。但是宗教的答案，不是一套哲理與道理，不是教義，而是救主。基督才是惟一的答案，祂是救主，是我們信奉的對象。





第二部

註釋經義

壹、標題與主題(一章一、二節)
貳、日光下勞碌(一章三至十一節)
叁、智慧的探索(一章十二節至二章二十六節)
肆、時間與勞碌(三章一節至四章十六節)
伍、敬虔與財富(五章一至十七節)
陸、智慧與願望(六章一節至七章二十九節)
柒、理性與命運(八章一節至九章十八節)
捌、忠告與勉勵(十章一節至十二章八節)
後言

壹、標題與主題

(一章一、二節)

「在耶路撒冷作王，大衛的兒子，傳道者的言語。」

(一章一節)

本書的開端注重作者，或特別指明根源。在耶路撒冷作王，正如在一章十二節重複，特別說明：在耶路撒冷作過以色列的王。在希臘文與拉丁文譯本特別加註他是以色列的王。

大衛的兒子，照一般的了解，為所羅門。可能編者的用意為標榜本書是智慧文學，以所羅門傳統為來源，增加本書的價值。

所羅門為以色列聖賢中最馳名的，可有列王紀上五章九至十四節為佐證。照猶太人解釋，箴言、雅歌以及次經中所羅門智慧書，都隸屬所羅門。

「王」有解釋為「主」「輔導者」(H.L. Ginsberg, *Studies in Qoheleth*, 1952, 12-14; W.F. Albright, "Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom." In *Wisdom and in the Ancient Near East*, Ed. M. Noth and D.W. Thomas. Vetus Testementum suppliment 3, 1955, 1-15)，這並不為經學家所接受的。

「傳道者的言語」可參考箴言三十章一節，三十一章一節都為「某某的言語」，二十二章十七節：「智慧人的言語」。在箴言一章一節及十章一節：「所羅門的箴言……」。

「傳道者」的真義已在概論中詳論，甚為爭議之論點。首先這是

陰性單數字，但傳道者大概不會是女性。此外這字原意為「會眾」，可能是指聚會的主席或司會者，因為這是動詞，並附以介系詞，注重其繼續不間斷的涵義。有人以為這是專有名詞，提說時必須強調其特殊的地位與功能。「傳道者」譯名是受德文的影響(*Prediger:* preacher)。在七章七節與十二章八節，在「傳道者」一字之前端附有冠詞。

關於所羅門是否為本書作者這一問題，在概論中已經研討。所羅門其名在箴言與雅歌，都曾提及，但這名字在本書從未提出。讀雅歌書，在八章十一節提到所羅門；三章七節：所羅門的轎，第八節及十一節都提說有關所羅門的事；七章一節「王女」，使人聯想所羅門王的宮廷。在傳道書就那麼明顯的論述，至多在第一，二章，其他就沒有使人聯想宮廷的背景。

標題是有關編輯者的手筆。傳道者是一位教師(十二章九節)，由他的學生來編輯這書。經學家認為可能有雙重的編輯，十二章九至十四節可作這說法。在第九節，論說傳道者為第三人稱，其他有傳道者自行論述，以第一人稱為王，可令人考量。

「傳道者說，虛空的虛空，虛空的虛空，凡事都是虛空。」(一章二節)

本節立即道出本書的主題，是以概括的要義，並以注重的語氣，「虛空」共用了五次，共八個字，四個字重複提虛空，最後再提一次。

虛空的虛空，正如歌中之歌(或歌中之雅歌)，天上的天(申命記十章十四節；列王紀上八章二十七節)，這節在此處為開端(一章二節)，為總結(十二章八節)，這樣就構成了一個架構，對人生似持反面的論調。

「虛空」原意是氣息、微風，如在以賽亞書五十七章十三節風或

氣，浮雲（箴言二十一章六節），不實際的，轉瞬即逝。詩篇一四四篇四節：「人好像一口氣，他的年日如同影兒。」撒迦利亞書十章二節：「虛空」「虛假」。

這字的含義可譯作：(1) 霧、(2) 泡影、(3) 虛無、(4) 消散、(5) 飛逝、(6) 瞬息、(7) 空洞、(8) 幻覺、(9) 無稽、(10) 短暫、(11) 無效、(12) 徒然、(13) 沒有意義、(14) 沒有實際、(15) 不能理解。

其他用字不同，也指虛空：奸惡（三章十六節）、禍患（六章十二節）、勞碌（四章八節）、善惡（八章十四節）。

「虛空」在本書共三十八次，包括不同詞法：一章二、四節，二章一、十一、十五、十七、十九、二十一、二十三、二十六節，三章十九節，四章四、七、八、十六節，五章七、十節，六章二、四、九、十一、十二節，七章六、十五節，八章十、十四節，九章九節，十一章八、十節，十二章八節。

「虛空」與「捕風」無異，一章十四，十七節，二章十一，十七，二十六節，四章四，五節。

「虛空」不僅在涵義上是反面的，而且有譏諷的語調。有譯為「不適合」「不調和」「不相稱」「不合條理的」（英文譯詞為（incongruous, E. Good, *Irony in the Old Testament,* 1981, 176-83）。存在主義的小說家卡謬（Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*）作「無稽之談」（absurd 這英文譯詞為近年經學家所採用的），從處境來看，社會的現實是無可理解的，沒有意義可言，這在文化的氣氛中，簡直是與邏輯有違（B. Pennecehini, "Qohelet ovvero iL Libro degli assurdi," *Euntes Docete,* 3〔1977〕496.

「虛空」在多人看是有神祕的內涵，但實際上並不神祕，只是不合情理，沒有意義，無可理解，並非完全不能體認。讀本書，必會分析傳道者的思想很合理，有因必有果。宇宙中一切的運轉是有條

理的，使人可以預期的。但預期的未必實現，許多事不能一概而論，許多個別的事卻是令人感到失望挫折的，凡事都是虛空。

許多令人出於意料之外的不勝枚舉，那是虛空，凡短暫的，無效的以及無用的都是虛空。「虛空」幾成為一種公式，一種說法，甚至一個原則。虛空指不同的現象，或人物或事物。人的行動有自由，而自由可能形成混亂，以致形成無定與反常的情況，這也是虛空。行動與後果不能符合，理想與實際矛盾，情況與變遷不同，都成為虛空。

以下都構成虛空，可有這樣的分析：

(1) 人的行為

(甲) 勞碌 (如第二章十、二十一、二十二節)

(乙) 快樂 (如二章一、二節，六章九節)

(丙) 智慧 (如二章十五節，七章六節)

(丁) 言語 (如六章十一節)

(2) 人的存在與時間 (如三章十九節，十一章十節)

(3) 神的作為與事件

(甲) 神的公義 (人不能理解；如一章十五節，九章一，二節)

(乙) 在凡事上 (人可體驗的；如一章二節，十二章八節)

傳道者研究人的努力，一切都是虛空徒然，人生實在奮鬥，並不容易，如認為喜樂為神所賜，及時行樂，必須依靠神的旨意 (二章二十六節，三章十三節，六章二節等)。

「凡事都是虛空。」這幾乎是對神的一種埋怨，可參考七章十三節：「你要察看神的作為，因神使為曲的，誰能變為直呢？」看來神負責一切，人無能為力，感到虛空。

以虛空為主題的，已在上述列出，茲再歸納二至八章之虛空：

二章十五、十六節：人智慧的虛空，智愚會有同樣的結局，那就是死亡。

二章十九至二十一節：人勞碌的虛空，因為工作並不比疏懶好，最後兩者結局相同。

二章二十六節：人理想的虛空，人無論有甚麼抱負目的，最後仍拗不過神的安排。

四章四節：人競爭的虛空，成功越大，招致的嫉恨越深，結果煩惱比快樂更多。

四章七節：人欲望的虛空，貪得越多，受損得越大。

四章十六節：人名譽的虛空，有了虛名不能持久，不久人們全都遺忘。

五章十節：人錢財的虛空，錢財無法滿足人心，拼命積錢，最後還是歸屬別人。

六章九節：人得失的虛空，獲得的未必享受，求益的反而招損。

七章六節：人輕率的虛空，自得其樂，結局必悲慘，無可避免。

八章十、十四節：人道德的虛空，有德行的未必得賞，惡人反受尊榮。

以上十項是人心失調的現象，也是社會失去和諧的主因。和諧只來自神。

傳道者將「虛空」這主題反複道出，究竟目的何在？首先論人的情況與處境是大受局限的，時間有限制，努力受限制，其實並非完全否認人生的真價值。價值雖然短暫，但卻是真實的，人應該把握。

其次本書不是要激發人受擾，而是在安慰。如果良善及一切正面的事是短暫的，但是反面的事也不能永存，罪惡的力量對生命無法影響，使人因此得安慰，得確據。在這墮落的世界，罪惡與苦難都很快就會過去。這樣的認清是真實的智慧，我們必須珍視。

傳道書論虛無，帶來自相矛盾的說法，似乎很不一致，其實他強調及時享樂，因為這是神的恩賜，這樣使讀者轉憂為喜，化險為

夷，整個情勢完全改觀。可見並不與傳統的智慧有衝突之處，實在是相輔而行，相提並論，仍不失為希伯來聖賢——智慧者特有的風格。

若認清這一點，再讀下去，只有趨向正直的積極。生命雖然短促，卻趁有生之日珍惜與善用，使空虛的人生得以充實。

貳、日光下勞碌
(一章三至十一節)

第三節應為另一段的開始，因為第二節是單獨的，應連於十二章八節。一章二節至十二章八節是本書的主幹，這兩節相同，在交叉結構中成為始與末。所以第三節該與第二節分開。又因第三節是新的段落，以下的經節為接續這一論點：勞碌的單調，承接起來，意多重複。

這裏是一個問題，修辭的問題是以反面的答覆為涵義，如在二章十一節及三章九節。勞碌完全是徒然無功的，何況是在日光之下。

一、勞碌無益處

「人一切的勞碌，就是他在日光之下的勞碌有甚麼益處呢？」(三節)

日光之下是指地上，或世上(八章十四、十六節，十一章二節)。這是在天下(出埃及記十七章十四節；申命記七章二十四節，九章十四節)，這是傳道書特別有的用語，出現有二十八次之多，本書也用「天下」作為同義字，在一章十三節，二章三節，三章一節。

日光之下，指人世間的生活虛空，人的生存有很多局限，充滿煩惱，一切都為愁煩所困。人在日光之下，生死之間實在庸俗，而且短暫，如果能超越日光，在日光之上就好了，從新約的涵義，日光之上，才是在基督裏。

「勞碌」是指苦工，十分艱辛困苦。這又是本書作者所喜用的用語，共三十八次，在涵義上，不僅辛勞，而且痛楚多有苦難，無法解除與擺脫。

本節上的勞碌是名詞，本節下的勞碌是動詞。動詞是未完成式，表明繼續不斷的，無止息的，沒有終止的，無時或休的。

「勞碌」這中文譯詞是十分貼切的，不僅勞苦，也極庸碌，平庸碌碌，可見這是指工作之陰暗面。工作原不都是勞碌的，人有工作的才幹與能力，發揮創造力，有創新與更新的可能。但是工作如果是厭煩的，勉強的，不得已的，無奈的，那就成為勞碌，甚至是奴役。

人一切的勞碌，人生中所矜誇的，不過是勞苦愁煩，轉眼成空，多麼沒有意義。「人」字 (*adam*) 是指人類，凡人，不分性別，指一般人。本書的對象是誰，我們無法臆斷，十二章九節「眾人」，也只在一般人，可能沒有特殊的團體在作者的心目中。

「一切」與上節「凡事」都是籠統地包括所有的人與物，通常的，概括的，一般性的，作者並沒有細加分別，不分普通與特殊。

有甚麼益處呢？這是慨歎的口吻，因為修辭的問題無需答覆，即使答覆，也只是反面的或否定的，令人失望。

「益處」(*Yitrôn*) 原是商業用語，指利益或盈餘，「盈餘」是七十士譯本的譯詞 (*perisseia*：surplus)，這是否為希臘文獻的用詞 *ophelos* 原意為「益處」？(參考 R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popular-philosophie,* 1973, 47-48) 這是在財務報告中資產負債表，表中沒有盈餘，就是虧損，至少也是零，不能交帳，毫無資產可言。這用語在舊約中只有本書，共出現十次 (本節外，二章十一節、十三節 (兩次)，三章九節、五章九、十六節，七章十二節，十章十、十一節)。

這字以分詞出現在六章八、十一節，七章十一節，也作副詞，

在二章十五節，七章十六節，十二章九、十二節，實際有十八次。有七處是名詞，在二章十一、十三節，三章九、十九節，五章十六節，六章八、十一節。

這個問題在下文中發展下去，先以隱喻說明(四至七節)再以觀察來分析(八節)，可有一個結論(九節)，第四至九節是詩，補充的話是散文，作為結語(十、十一節)。文體方面來說十分秀麗。

本節(第三節)是一個課題，下文(四至十一節)加以補充與發展。

二、自然與社會(一章四至六節)

自一章四節至十一節，通常分成兩段，四至六節與七至八節(或九節)為另一段，十至十一節又成散文的一段。第四節「過去」「又來」(*h-l-k*)。第六節兩次提這字，中譯詞作「往返」，可見這重複字甚為重要。第七，八節起始仍有「往」字，但重點在「滿」與「足」(*m-l-'*)。各有千秋。

「一代過去，一代又來，地卻永遠長存。」(四節)

看社會現象，年代的更迭，人生無常，常在變遷之中，無法固定，比較之下，地卻可永存不變。社會變遷使人極無安全感，因為自然現象反而固定，比較規律。社會變遷有很多人力的促進，但人在物質的宇宙——自然界，反而無法改變，遠超人力之上。

在另一方面，社會幾乎是順應自然的定律，因為自然界的運轉都循定律，是否人就循自然律也有固定的運轉呢？這就是以自然主義的運轉原則，來看世事，看歷史的進程？

此處作者或許無意將社會與自然完全分開，又不能將兩者混為一談。可見他自身有極大的矛盾，不知該如何化解。不過現在他卻從地上放眼將來。這與其是說放眼將來，不如說他放眼自然，想從自然界中找到答案。

觀察自然，看自然現象，描寫出來不再是肉眼所覺察的世界。這是宇宙論的高見，似乎說明自然界不變的規律雖有動作，卻不改變，一成莫變。但是作者主要的關懷，是人和他的世界。

年代來去，以分詞的方法，來描述其賡續性，繼續不斷，不是直線式的，而是循環性的，周而復始，自然現象在重複，但人類方面看來是重複的，其實並不重複，因為這一代不再在下一代重複，此代非彼代，大有分別。過去的一代消失了，新的一代來取代。老的一代已經老去大去，新的一代才誕生而成長。還是自然界不變，永遠長存。

地長存。「存」字原為「站立」，並非站立不動，而是穩固堅定。在用字上也許反映古代宇宙論的觀念，地是立着的，地的柱子就是高山，深植在大海之中，可參考詩篇七十五篇四節，一〇四篇五節；約伯記九章六節，三十八章六節。

地永遠立定，為宣告永恆的真理(詩篇十九篇九節)。利未記十三章五節「止住」，但以理書十章十三節「停留」，在時間方面說是恆久的，長期的，神的真理必屹立，祂所造的地是長遠存在的。

地如果指全人類，雖然有年代的更迭，世事本是變遷的，但人類總不致永遠滅沒，仍不住地活下去。

「日頭出來，日頭落下，急歸所出之地。」(五節)

這是太陽的旅程，如果詩篇十九篇所描繪的，太陽是勇士，勇士歡然奔路，這是人的觀察，覺得太陽神情愉快又孔武有力。但也可想像太陽的乏味，因為每天須重複地日出升入高天，日落低沉在地中海。它從東方升上，在西邊下來，詩人說仍歸所出之地。這是一種回歸，豈不是一個完整的循環。

太陽的運動是規律的，墨守成規，不會偏差，不至越規，規律

第一，於是重複不已。在人的想像，太陽已經厭煩不堪了，到日落的時候已經到了不能耐煩的地步，所以急速地回歸。急歸可譯為喘氣着歸回，是否已經到了筋疲力盡的情況，他的忍耐已經到了極點。

急歸是十分乏力，可說是獨自奔走，疲累不堪，歸回仍歸原處，毫無喜樂，毫無意義，勉強奔走，實在單調至無可奈何，好似拖着疲憊的身子歸來。

在古代的宇宙論中，有四大因素：地(第四節)、太陽(第五節)、空氣或風(第六節)、水(第七節)，這四樣中除地以外，別的都在轉動。

日出日落，是人所能感受得到的。詩篇十九篇六節，他從天這邊出來，繞到天那邊，沒有一物被隱藏，不得他的熱氣。

「風往南颳，又向北轉，不住的旋轉，而且返回轉行原道。」(六節)

日頭升上與落下，是自東到西。現在描述風是自南至北。「行」在中譯詞為「颳」，轉，其實出現兩次，上半節為風的動作，下半節仍為風的行走，「行」字在下半節。

「轉」有四次，北轉，「旋轉」即轉而又轉，最後是轉，可見描述的活潑。

本節之始只是「向南行」，並無主詞。如果有主詞「風」，只在下半節。七十士譯本與拉丁文譯本將這上半節與前節連起來，南北之行仍指日頭，使日頭的普照成為四方的。這樣譯法也是饒有趣味的。但本節最重要的字是「轉」，必指風，當為定論。

本節的動詞均為介系詞，為強調繼續不斷那種不止息的動作。

下半節的「轉行」不僅重複，而且承接上文之旋轉，是指風向四圍轉行，範圍之大，不亞於太陽的普照，四郊都感風力。轉行原道，

只指轉回，吹過來，吹過去，未必有原來的道，或指風向又驟轉，但以原道說明回歸，日光是如此，江河也這樣。

這樣既描寫四面八方，普及各處，也說明回歸原處。如果回歸是有目的的，但又好似指出漫無目標，就無意義。可見這也是矛盾的說法，無非強調單調與虛空。

三、現象與世事(一章七至八節)

第四至六節論社會，再看自然。七至八節論自然現象，再看世事。世事是社會現象。所以這兩段為社會，自然，再自然，世事(社會)，有交叉的結構。第七節「不滿」，第八節「不足」，兩者都有同一用意，說明虛空之本質。

「江河都往海裏流，海卻不滿。江河從何處流，仍歸還何處。」(七節)

第四至六節的「行」字，在本節又出現，而且繼續以分詞強調不息的動作，中譯詞作「流」。

「江河」在原文中有「一切」，所有的江河皆有一個方向，往海裏流，因為水流不是靜的，是動的，必川流不息。總得有出路，那出路就是洋海。

江河不是風一般旋轉，是歸還原處嗎？正如太陽與風回歸？這是亞蘭文譯本的解釋，認為江河流入洋海之後，再從地下流回。猶太解經家的解釋，認為海水經蒸發後，水分又回歸地面與地下，形成江河。這樣回歸的意義並未失去。

江河無論怎樣流歸大海，海卻不滿，可見江河流入的動作根本無濟於事，這樣確實是無用的。有人認為此處是暗示人的努力，也是這樣永無實現理想，達到目的之可能。

「仍歸還何處。」這樣譯法強調回轉。但原意並不清楚，歸還一

詞也可作另一譯詞，如為「繼續」，那麼江河的水流仍會不斷地流下去，永不止息。可見這也是虛空。

這裏作者的用意，似在說明一般人對世事的反應，正如觀察宇宙的現象，漠不相關。我們怎麼來到世間，以後又怎麼離去，似乎都是自然的，不足為奇，也有無所謂的心理。在另一方面，宇宙不是像我們一樣，行動沒有意義可言，在單調的情況下兜圈子。可見心中只有孤寂失望的感受。保羅在羅馬書八章十九至二十一節說出，受造之物服在虛空之下，仍然指望脫離敗壞的轄制，歎息勞苦。

這些都是用極美的描繪，說明詩人內心的感受。第一章四至八節，以詩情說出作者權威性的教訓，客觀的感受是智慧者的言詞，情調似乎更加單調與失望。

傳道者的描述，只是平鋪直敘，將自然現象向讀者呈現，這些現象是實際的，動作是真實的，可以眼見，能夠觀察，至於如何解釋，可以任讀者自行琢磨，不必予以限制，仁智之見，都值得考慮與接受。

「萬事令人厭煩，人不能說盡。眼看，看不飽。耳聽聽不足。」(八節)

現在再回到社會現象，人世間的事是峻嚴的現實。萬事是指一切勞碌，因為單調乏味，不止息，無改變，毫無目的，使身心疲憊不堪，以致厭煩不已。厭煩又是分詞，表明繼續不斷，無時或已的。

「萬事」也可譯為「一切的話」，可見所有的話都是無稽之談，等於是廢話連篇，沒有內容。「人不能說盡。」這是人所不能的。原意是「全然不能」。人不能說甚麼，說出來也會無意義。人找不到適當的話。照說一個智慧者能在適當的時候，說出合宜的話(箴言十五

章二十三節，二十五章十一節），但現在既不合時宜，也無話可說，所以談不上有智慧。

人不能說盡，也真是無話可說，不如不說，萬事令人厭煩，比說出來更加無聊。這樣的動作，無止息的動態豈是人的言語可以表達？

人不能說盡，人也不能看盡，人更不能聽盡。這些都是人力不能及的。

下半節可以譯成修辭的問題，人眼能看盡嗎？人耳能聽夠嗎？或者這可作為間接的分析，無人能說，眼睛可以看飽，耳朵可以聽足。但是中譯詞直接陳說，比較自然。

萬事如果不是在於一切的話，那麼萬事可能指上兩節所說的日頭、風，及江河。這些都令人厭煩。

人不能說盡，不是人的言語不能表達，而是說出來並無法解釋其中的因由，還不如不說。

前曾提到智慧者在言語上應該合宜。這也是傳道者十分注意的事。照八章一節，智慧人應該知道事情的解釋。謹慎口舌是智慧的（十章二十節），因為智慧人所說的不是無矢之的，必須言之有物，要有價值，使別人可以聽受（九章十七節）。愚昧人多有言語，卻沒有內容（十章十二至十四節）在神面前冒失開口是最大的愚昧（五章二、三節）。所以人世間虛空的事，無目的之行動，連智慧者都不值一題（八章十六節至九章一節），人應該接受生命的事實，有生與死。世代的更迭不必解釋，也無可解釋，人豈非與動物無異，因為動物是不會言語的。言語是人最大的能力，但言語成為沒有益處的。

這是人世間的虛空，因為人無法得着滿足。人的眼不滿足，即使看財富（參閱四章八節）。人總是感到不足（三章九至十一節），耳

聽不足，有了學習來的知識，仍不能解決人的需要(八章十七節，十二章十二節)，人的理性沒有資源，腦部只有一片空白。

四、世上無新事(一章九節)

第四至八節是一首詩，九節作一結論，通常將九至十一節作為一段，但十、十一節是散文，九節如果不是散文，似應單獨的。十、十一節是補充語，並回復至第四節的世代。

「已有的事，後必再有。已行的事，後必再行。日光之下並無新事。」(九節)

已有的事是過去的，但過去與將來沒有甚麼分別，都是一樣。將來無非是重複過去的。今天與昨天其實都不能分別。這裏是指自然現象，在自然裏每天的現象都一樣的，人無法識別，看不出有甚麼不同。

已行的事，是指社會現象，人的行動也看不出有甚麼不同，看來也是千篇一律，既是相同的，必重複不已。實在令人厭煩。至少傳道者實在看不出來。

歸納起來，日光之下並無新事。第三節的「日光之下」開始議論，在此處以日光之下作結，真是一個完整的循環。這就構成一個交叉。

日光之下沒有新事，這種觀念可說十分異乎尋常。在舊約中，常提到新事。詩篇九十六篇一節有新歌，耶利米書三十一章三十一節有新約。以賽亞書四十三章十九節論新事，是神的新作為，將曠野變為樂園。

傳道者論新事，並非指事的類別，而是其性質。許多事物可能有新的形式，卻不是新的內容。有時人以為是新的，因為這是首次看到或接觸的。其實這早已存在了。可見以為新事，正說明那人的無知與愚昧。

日光之下是在人世間，在世上沒有新事，那是陳舊的沒有甚麼變化。但是若在日光之上，那就是超越在世事之上，在基督裏是在日光之上，他就是新造的人，因為救恩使一切都更新了。

日光之下，在人世間一切生命的基本事實是不變的，這些原沒有新的可言。人要求新事，就是希望有些變動，有些更新，生命若有新的氣象，是多麼引人。但是在日光之下，在基督外，那會有新事？

所以傳道者所歎息的，卻成為福音的呼召，人是在世間被捆綁，沒有自由，不能滿足。但道成肉身來到世間，祂作的都是新事，祂用血立新約，祂賜下新生命，祂也給予新的命令(約翰福音十三章)。祂必賜下新名，存到永遠。

其他呢？都是舊的，古老的，逐漸消逝，無法存留，不必留戀，也不能只停留在那裏，我們必須從這樣的樊籠裏出來，走向光明，走向新事，就是神的作為，是常新的，是恆常的。

五、否定再否定(一章十、十一節)

「豈有一件事人能指着說，這是新的？那知在我們以前的世代早已有了。」(十節)

人一直在尋找新事物。如果真是有一件事，人能指着說，這是新的。這必帶着無限的興奮，大聲驚叫說：看，這是新的。

於是傳道者以十分冷靜的口吻來予以否認，「那知」可譯為「其實」，其實在以前的世代早已有了，可說是少見多怪，無足新奇！

「豈有」這是以問語的口吻在質詢。或者可譯為「如果」，假若真有一件事是人以為嶄新的，這樣的假定並不鑿實，縱然有這麼一件事，簡直是絕少僅有的，其實仍不是新的，傳道者在說，世上沒有一件事是絕對新的。

可見本節仍在補充上一節的話：沒有新事。人們也許非常膚淺地斷定新事，但一經分析，一經解釋，仍得承認這只是錯覺，因為以前曾經有過了，只是寡聞才會誤認。所以不必勉強附會，也無需強詞奪理，只有坦然承認。

中譯本譯詞相當活潑，譯作「那知」原文並無這樣的字句。「那知」可指驚奇的，恍然大悟，在以前的世代早已有了「以前的世代」「以前」可譯為「古時」。在古老的時代中，遠在我們以前的世代。這些事物已經成為十分陳舊的了，而我們竟以為是新的，真是貽笑大方。

「早已」在敍利亞譯本與亞蘭文譯本，作「或者」語氣比較和緩。或許在古時已經有了，怎麼可以作為新事呢？

「已過的世代無人紀念，將來的世代後來的人也不紀念。」(十一節)

傳道者似乎進一步解釋。人生存的虛空，不僅在人一無所成，也是容易忘記不紀念，不牢記，所以才會犯這樣的錯誤。

「紀念」是本節重要的用語。記憶力也是人所特有的。但人可能太不認真，太不在意，輕易就忘記了。

已過的世代竟然不記得，將來的世代對後來的人也不紀念。這是人最大的失敗。人若不紀念，不回顧，又怎能展望呢？可見時間的觀念，對一般人說是太忽略的了。時間是值得珍視的，有過去才有現在，有現在才引往將來。傳道者似乎只注重現在，但他在論述現實的事，他實在甚注意過去與將來。信靠神，為祂過去的看顧，也為現在的施恩，更顧及將來的應許，使人活在盼望之中。

綜合第三至十一節，至少有三方面的挑戰，是人所必須面對的：

(1) **勤勞神聖，實際愚昧**！第三節修辭的問題，似對勤勞的美德提出質詢。以色列的傳統智慧，認為諸般勤勞都有益處（箴言十四章二十三節）。教師與父母就以此教導。但傳道者卻明言，勤勞只是徒然辛勞，那是一種浪費，這樣勞碌不會有甚麼益處。有時事實並非這樣，雖然傳道者說：

「人在日光之下勞碌累心，在他一切的勞碌上得着甚麼呢？因為他日日憂慮，他的勞苦成為愁煩，連夜間心也不安，這也是虛空。」二章二十二，二十三節。

(2) **日光之下，並無新事**！一切的事都在循環中旋轉，必令人厭煩，已有的事，後必再有（九節）。這是否對事物似乎看透了。這是神自己也這樣啟示：「我是自有永有的。」祂現在怎樣，以後也怎樣（出埃及記三章十四節）。這是永遠不變的事實，好似自然律與道德律是不能變更的。這樣的世界實在是虛空的，因為個人主義不能發揮，創新力也無法奏效。但是人世間真是這樣嗎？傳道者也許說明了人的感受，卻並未切實了解物質的現實，一切生物都必死去，看來雖然虛空，但這是必有的過程、程序。拉丁文譯者耶柔米解釋第四節的譏諷：甚麼是比虛空更虛空的呢？地原為人所造，地的主宰是人，但地可永存，人卻消滅，化為塵土。

創造的程序在動作，其實不是圓圈，周而復始，而更是螺旋形的，在旋轉中並不回轉到起點。科學的研究，以物理言之，在日光之下有新事，或在偶然間有突出的機緣。傳道者所想像的那種無盡的旋轉，未必就是自然定律的運轉。傳道者以為宇宙永不止盡的運轉未必正確，因為宇宙有終極，這終極並不虛空。我們對一切的存在應尋覓意義，並且付以勇氣與關懷。神的愛是永恆的現實，在基督裏啟示出來，這是超越在即將毀滅的世界之上。

(3) **聲譽紀念，無法永垂**！這是值得省思而且應予辯斥的。人

追逐功成永垂的聲譽，以後卻被人遺忘，不再被紀念，但事實未必如此。

讀創世記十一章四節：「來吧，我們要建造一座城和一座塔，塔頂通天，為要傳揚我們的名。」人不願忘記，所以要紀念。在創世記十二章，亞伯拉罕蒙召的經驗，這是對付巴別塔以人本主義為中心的紀念。這是神的恩典之賜予使名聲永垂：「我必賜福給你，叫你的名為大，也要叫別人得福。」

傳道者卻忽略這個真理，人的努力可以藉着服事的工作而永存。神的應許，使人可以永遠被紀念，成為長久的遺產。

叁、智慧的探索
(一章十二節至二章二十六節)

傳道者以王的身分，發表智慧的高論。自十二至十八節可分成兩段。一段(十二至十五節)有一公式：「一切事都是虛空，都是捕風。」是一句箴言引述，可能來自傳統。另一段(十六至十八節)也有「捕風」的字樣。「捕風」在本書出現有九次，不是同樣的用字，但涵義則同一，無非強調失望與無奈。這智慧的探索，繼續在第二章討論。

一、智慧的虛空(一章十二至十五節)

「我傳道者在耶路撒冷作過以色列的王。」(十二節)

王宣佈有一種特有的格調：「我傳道者……」如在但以理書四章四節：「我尼布甲尼撒……」(四章三十七節)

此處似提醒讀者，本書為所羅門所寫或他教導的話。他不是以王的權威，促使人們接受這些教訓。他的身分以傳道者自居，所以溫和地勸導，剴切地教訓，諄諄善誘，敦促他們聽受。

他的立場不同，不是以君王對待臣僕與國民，而是以教師對待學生。關係不同，教訓容易達到讀者心中。但是所羅門既以智慧聞名，他的智慧有理性的權威，不是政治的權力。

中譯詞：「作過」以色列的王，作過是以往的事，是否現在已經遜位？這是照動詞的過去式。但動詞也可作完成式(perfect)，表明

這是一個事實：「我現在仍在王位」，這樣的說法可能更有力。他似乎聲明：我是王，但並非頒佈王命，而以教師的身分向人們勸導。

這節就以自傳式的簡介，表明傳道者的身分與想法，引往以下的論述。自傳式的語句是否編輯者的手法，令人注意與聽從呢？那就是存心標榜所羅門智慧的價值？

「我專心用智慧尋求查究天下所作的一切事，乃知神叫世人所經練的，是極重的勞苦。」(十三節)

「我專心 ……」那是表明我願全心全意的尋求，悉心研究，決不懈怠。「專心」專指默想的內容。是他很誠摯的教導。這短句也成為一種方式，如一章十七節，八章九、十六節。也在二章三節與七章二十五節存心察究，有同樣的涵義。

「尋求」原意為挖根，要明白得徹底，重點在深度。查究是在旅行時調查四面各方的實況，惟求安全，那重點在廣度，或幅度。深與廣都應顧及，可說是面面俱到，十分周全精密，來研究天下的一切事。「天下」與日光之下是同樣的，這是人世間的事。

神給世人所經練的，是極重的勞苦，極為難以承受的重擔，這「勞苦」一詞是亞蘭文，在三章十節用同樣的字句指相當沉重的擔子。

在本章首次提到神，一切都在神的手中，祂控制所有的事，祂也賜恩，使人受經練。神所賜的似乎都是凶惡與苦難，可參考四章八節，五章十三節，八章十六節。神為甚麼這樣作呢？傳道者無法提供正確的答案。

「我見日光之下所作的一切事，都是虛空，都是捕風。」(十四節)

本節上半與上節的上半完全相同。天下所作的一切事，就是日

光之下所作的一切事。

下半節的「看哪！」引入。「看哪」不但為引人注意，而且也引發大眾心理的共鳴，「可不是嗎？結局還不是虛空！」這是虛空的，毫無意義，而且始終是謎，難解的，完全不能明白。

都是捕風，捕風捉影，是撲空的，甚麼都沒有，也抓不住甚麼。「捕風」是在風中突破，照字根是衝破（*r-ᶜ-ᶜ*）也有字根的猜測是餵食（*r-ᶜ-h*），餵風還是落空。拉丁文譯詞作「風中吃苦」，風是擾人的（拉丁文為 *afflicto*）七十士譯詞的希臘文為「佔據」（*proairesis* 為風所佔）字源應來自亞蘭文。在三種希臘文譯本（*Aquila*, *Symmachus*, *Theodotion*）作「歡悅」，在風中歡悅是否一場空歡喜？

「捕風」除本處外，還在二章十一、十七、二十六節，四章四、六節，六章九節。另兩處（一章十七節，四章十六節）亦作「捕風」，但用字稍有不同（*raᶜeyon*）原為（*reᶜut*）。

風是捉摸不定的，看不見，卻變化無常，而且甚難把握，造成無限困擾。

風可作雲，捕風也可指心神的煩惱。有的版本如亞蘭文譯本及敘利亞譯本這樣譯出。

「彎曲的不能變直，缺少的不能足數。」（十五節）

這是一則引述的箴言，在七章十三節，有部分的重複（在下半節），這是作者的用意，因為他在十二章九節表明有意陳說許多箴言。此處為解說上一節（第十四節）。

彎曲的或指物質的，或指心靈的，是不能變直的，因為人力有限，無能為力。對自然現象中的現實是如此，對神所安排的事也是這樣。人無力來彌補或補充不足的。此處可能不是指人所造成的缺陷，人本來就沒有責任。但人對神的作為又能成就甚麼呢？所以是

以否定來陳說。

彎曲的可能是指事態所有的問題。這問題無法解決。至於缺少的，也許是指資訊或資料之不足，也不能補充。人無論怎樣設法尋求，都無能奏效。也許這是指人生基本的問題，仍無法解答，人只感到無奈，神的道路實在高過人的道路。

彎曲如果是指人的心智，就是心中乖謬的(箴言十二章八節)，將是非顛倒(約伯記三十三章二十七節)。這樣的心智是愚昧的，但無法得着糾正。

缺少是可應用於那些缺少知識的，是無知(箴言六章三十二節，七章七節，九章四節)。這樣的人仍無法得着幫助。

說來說去，人是多麼無能，也多麼無助，這則箴言是傳道者自行作成的，還是引述已有的，在此有感而發？不得而知，卻可針對現下的愚蒙 。

二、智慧增愁煩(十六至十八節)

傳道者自以為在智慧的探索上已經十分透徹，他知道探索實在有無限的愚昧。在下一章(二章一至十一節)有更清楚的敘述。但此處只作一番概括的聲明。

> 「我心裏議論，說：我得了大智慧，勝過我以前在耶路撒冷的眾人，而且我心中經歷智慧和知識的事。」(十六節)

「我心裏議論」這是自己省思的口吻，我心裏說，在二章一節，三章十七、十八節)，這是指他內心的決意，表明他已經有了十分縝密的省斷，肯定地來說。

作者認為在智慧方面已經有了成就，並且勝過多人。其實並非「眾人」，而是專指在耶路撒冷王族的人(二章九節再提)，如果說是

先前的王，在所羅門之前只有掃羅與大衛，而掃羅並未在耶路撒冷作王。如果指在耶路撒冷只有專指王族的人，或王家的子第。有人認為這也包括麥基洗德，他是撒冷王，也是帝王之一。

傳道者確以智慧為榮，他有智慧，是大智慧，且有知識的事。可參考二章十二節及九章十三節。

他經歷智慧，「經歷」原意為「看見」或「了解」。他所經歷的不是只由觀察所得，而有批判性的思想。

他的經歷十分豐富，多經歷，「多」是指豐富與大量。在本節上，他說得了大智慧，重點有兩方面，指他大大增加智慧，或十分重視智慧。「我實在重視智慧，以智慧為貴。」「我大得智慧」可能是較好的譯詞（「大得」的動詞為 *hiphil*，以致我大得）。他在智慧的增進方面下了功夫。

智慧和知識是相同的，也可分為思想的與實際的，道德的與哲理的。這些都是他所實際體驗的。

「我又專心察明智慧，狂妄和愚昧，乃知道這也是捕風。」（十七節）

作者又回到第十三節，再重複強調對智慧的探索。這裏說的不是他對人類的體驗，而是注重他個人的感受而發出的議論。

傳道者察明智慧，「察明」是中譯詞獨到之處，原意只為「知道」，察明是洞察明辨。此處確有這樣的涵義。他所以有這樣智慧，為有分辨的能力，知道何為智慧，何為愚昧。此處有三項：智慧狂妄和愚昧，實則狂妄和愚昧是同義的，以雙重的受詞，為加重語氣，如在二章二、十二節，七章二十五節，九章三節，十章十三節都有「狂妄」的字樣，都是指愚昧。在不同之譯本譯詞不同，如七十士譯詞為「偏差」，希臘文其他譯詞為「錯亂」（*Theodotion* 譯本），欺騙（*Aquila*

譯本)，拉丁文譯詞：「錯謬」。這些都是指「愚妄」，尤其是指道德方面。

將智與愚二者作尖銳的對比，這也是傳道書的特色，為加強論述的重點，無非強調這也是捕風，空虛無憑。

「因為多有智慧，就多有愁煩。加增知識的，就加增憂傷。」(十八節)

這又是另一則箴言，正如第十五節有同樣的性質。但這則箴言原意可能是正面的，是老師鼓勵學生認真追求。智慧不是輕易尋見的，那是需要付代價，加上極大的努力，有時難免要受苦，加增愁煩與憂苦。

此處論智慧卻是反面的，智慧可能帶來愁煩與憂傷，好似在二章二十三節以及五章十六節。為了尋求智慧，試煉難免，失敗與挫折也無可避免，結果令人更不滿足。你越知道得多，會發現自己所知的，實在微乎其微。傳道者承認智慧使他更加無知。

這裏傳道者所說的，尚嫌籠統。他沒有清楚表明他所探索的智慧究竟在哪一方面，令他失望的究竟在何種關鍵，我們決不可認為傳道者想放棄。他雖歎息與失望，但他會繼續努力下去，他承認有了限制，但並不使他自暴自棄，反而更加努力，更得向前，看看究竟有甚麼益處。在十三節及十七節，他專心，他又專心，他必追尋下去。

從十五節及本節來看，傳道者必應用箴言，來引發人思想，這是他在本書論述的方法。在十五節他簡直面對不可教的學子，非常尖銳甚至嚴格地說明人生的無奈。此處(十八節)原為鼓勵人們追求智慧，但卻變成一種警戒。

自十六至十八節，無疑是本書導論的要節，強調智慧與知識。

在三節之內共提了三次。此處必不指理論的，而是實際的，在日光之下發生的（十三、十四節）。他是循智慧的途徑，來尋求人生的究竟。他決不反對智慧，卻看出從事尋索，必會有愁煩痛苦。但是將智慧與愚昧放在面前，他只有選擇智慧，雖然智慧不易求得（十章一節），簡直求不到（七章二十三、二十四節，八章十七節）。他儘管明知困難，仍不肯放棄。

三、智慧論逸樂（二章一至十一節）

第二節是與第一章相連的，章節的分法也並非那樣劃分。但第二章確引入另一項的論述，以君王的敍述為主。傳道者以王自居，在一章一節及十二節有提示。在本章四至十一節再以王室的華貴描述。

本段分為若干小段，論逸樂作為實驗，先略作說明（一至二節），再細加描述（三至九節），最後加以結語（十，十一節）。以虛空開始（一節），以虛空結束（十一節），可說是一個完整的循環。

「我心裏說：來吧，我以喜樂試試你，你好享福。誰知這也是虛空。」（二章一節）

我心裏說，表明他的決心，他想試驗以喜樂來尋求人生的智慧。喜樂是否為人生的福分呢？喜樂不是放縱的逸樂，荒宴享樂（箴言二十一章十七節），而是有心中滿足的感受。

本節與一章十六節相似，是尋求較有意義的人生，所謂大智慧。他仍是抱着嘗試的態度，試試看，可能有客觀的樣子來作觀察，那也不是隨意來看事物，而是嚴肅的正視。

享福是享樂，這福是美好的事，這字（*tôb*）在本書中多次出現，也屬重要的觀念。這是正面的，積極的，可能不指道德的內容，而是有利的益處，他不僅要求美福，而且要更美的福分。

結果他無法找到益處，歸根結底仍是虛空，沒有意義可言。

「我指嬉笑說，這是狂妄。論喜樂說，有何功效呢？」（二節）

嬉笑本身並非罪惡，但無法解決生活的問題。箴言十四章十三節：人在喜笑中，心也憂愁。快樂至極，就生愁苦。嬉笑若不是出於內心的喜樂，那只是外表的，掩飾的，就成為愚昧的了。狂妄就是愚昧，在一章十七節已經與愚昧並列。

喜樂原是好的，應該享受，但也解決不了問題，就沒有功效可言。

沒有功效就是沒有甚麼用處，有甚麼益處，還能成就甚麼？都是一無所成。

在本書，傳道者一直強調，人必須享受人生，但是他所提倡的，不是享樂主義。此處幾乎是他的警戒。享樂決不是人生的目的，但是享樂也不會成為尋求智慧的惟一合宜的途徑。

「我心裏察究，如何用酒使我肉體舒暢，我心都仍以智慧引導。我又如何持住愚昧，等我看明世人，在天下一生當行何事為美。」（三節）

這是心中應仔細思量的事，又是在理智上的努力，研究酒對人體的影響。酒使肉體舒暢。「舒暢」原意為刺激，使精神煥發。「舒暢」可能受猶太拉比的解釋（*Talmud-Hagigah* 14a）影響，可參考英譯詞（stimulate: *New English Bible;* cheer: *Revised Standard Version* 欽定本並不清楚譯出這字 *meshoqi*）。如果根據隱喻，為家畜拖曳車輛負擔甚重。所以有譯為受試探（tempt: *New Jerusalem Version*；beguile : *New American Bible*），其涵義是反面的。酒似刺激肉身，有歡悅舒暢的

感覺，其實是有害的，這是極富有誘惑的，但多喝必成為穿腸毒藥，對身體成為重負。這是愚昧的事，若仍有智慧引導，應有節制。

這明明是愚昧的，卻有危險受轄制，「持住」原意為「抓住」「愚昧」在本章十二、十三節，七章二十五節，十章一節、十三節。。

理智仍使他頭腦清醒：等我看明，世人在天下就是在日光之下的日子短少，一生是很短暫的時間，總要把握何事為美。第二十四節似給予答覆；「人莫強如吃喝，且在勞碌中享福，我看這也是出於神的手。」享福就是美事。吃喝必包括飲酒，但要有節制，不可放蕩。

> 「我為自己動大工程，建造房屋，栽種葡萄園，修造園囿，在其中栽種各樣果木樹，挖造水池，用以澆灌嫩小的樹木。」(四至六節)

傳道者為自己建立名聲，成為一個建造者，甚為適合所羅門的政蹟。他建築的大工程，在列王紀上七章，九章，十章以及歷代志下八章都有記述。

「我為自己」這是為自私的舉動，似以此來炫耀他的地位尊榮，財富與權勢龐大。

葡萄園與果園樹木茂盛，不但景色優美，而且物產豐富，足可享受。

園囿事實上是兩個不同的用詞，花園與公園。花園是私人的，而公園則向眾人開放的。公園原為波斯字(*pardes*)，希臘文就成為*paradeisos*: paradise。各樣果木，似在伊甸園一樣(創世記二章)。

水池有兩種功用：一方面為點綴景色，甚為秀美。一方面也為灌溉之需。耶路撒冷需要水源。水源必須充分，不僅供應食水，也為灌溉樹木。

為我自己(*li*)有的在中譯本沒有譯出，但在第四節有兩次，在五，六兩節，各一次，可謂多次重複，有注重的用意。

「我買了僕婢，也有生在家中的僕婢，又有許多牛群羊群，勝過以前在耶路撒冷眾人所有的。」(七節)

他的身分在於蓄奴，他買置男僕與婢女，還有奴僕生的兒女也成為當然的家奴。奴隸制度在今日社會似乎無法想像，但在古時成為社會規範，為大眾所接受。古時的倫理觀是對奴僕視為家人，欺壓的事為極大的罪惡。為社會所不容。

牛群羊群是財富，提高主人的身價，社會一般估計財產，是數點家畜的數目。

耶路撒冷眾人，在一章十六節已經提說，是專指王族的人，並非指一般的居民。

「我又為自己積蓄金銀和君王的財寶，並各省的財寶，又得唱歌的男女，和世人所喜愛的物，並許多的妃嬪。」(八節)

「我又為自己」在上半節，後半節也應有「為自己」(*li*)「又為自己得唱歌的男女」，都是自私的企圖。

積蓄金銀，但此處並未說明財寶的來源，或獲戰利品或收進貢來的財物，又加上國內征收的稅金。君王的財寶並各省的財寶，這些原是國庫的存備，但落在王的名下，財富之多，表示國家的富強。

本節下談娛樂及色情，有唱歌男女作樂，且有妃嬪，盡聲色之娛。這是一種窮奢極樂的生活，凡是可以用金錢與勢力換取的，都可以得着，這就是世人所喜愛的物。

「妃嬪」是一個難解的字，照七十士譯本及另一希臘文譯本(*Theodotion*版本)。作「酒政」，或向王遞酒之安全侍衛。照又一希臘

文譯本 (*Aquila* 版本) 與亞蘭文譯本作酒杯或水管，涵義並不清楚。照猶太解經家 (Kimchi) 作樂器，或 (Rashi) 作「車輿」。照阿拉伯的解釋為「後宮」指宮女。所以一般都解釋為色情的縱欲。可參考列王紀上七章，所羅門曾為法老女兒建宮，可能有後宮為蓄妃嬪。

自第四節至第八節，傳道者似將不同之榮華富貴描述出來，無非看看有甚麼「益處」，而且這些都應是美福，但是結果如何呢？只有失望。真正的失望是在十一節。

「這樣我就日見昌盛，勝過以前在耶路撒冷的眾人，我的智慧仍然存留。」(九節)

這是重複一章十六節，大而且勝，勝過一切。他的實驗在原則上仍是照智慧的原則，所以智慧仍可保持，「存留」原意為站立或屹立。

所羅門不僅有智慧，也有財富，昌盛不僅在他個人，而且也促進了繁榮。

「凡我眼所求的，我沒有留下不給他的。我心所樂的，我沒有禁止不享受的，因我的心為我一切所勞碌的快樂。這就是我從勞碌中所得的分。」(十節)

這是眼目的情欲，看見了，就被吸引，人很難逃避，而傳道者更無意避免。內心被誘惑也不必過分執着。這是一種放縱，卻可享受暫時之罪中的樂。

傳道者似在實驗中沒有節制。事實上他勸少年及時行樂。在十一章九節：行你心所欲所行的，看你眼所愛看的，但他也不能不提出警告：為這一切的事，神必審問你。人究竟有道德的責任。

勞碌的代價是重大的，不可掉以輕心，勞碌也確有快樂的後果，

這是所得的分，是應得的分。「分」是本書中一個重要的用詞，分是應得的，付了代價，應有所得的後果。但問題在於，快樂是否可以持久呢？

> 「後來我察看我手所經營的一切事，和我勞碌所成的功，誰知都是虛空，都是捕風，在日光之下毫無益處。」（十一節）

上一節傳道者似有所得，而本節也十分失落，因為他並無所得，他在得失之間衡量，認為一無所得。在第三節他在研究行何事為美。第十節似得到答案。他再細心留意察看，最後的答案仍是否定的。

他現在所看的是整體的，不是部分的，他手經營的一切事，誰知都是虛空。在一章十四節，日光之下所作的一切事都是虛空。

在一章三節，日光之下的勞碌有甚麼益處？在本節（二章十一節），在日光之下毫無益處，可說是總答案。

四、智慧勝愚昧（十二至十七節）

> 「我轉念觀看智慧，狂妄和愚昧。在王以後而來的人，還能作甚麼呢？也不過行早先所行的就是了。」（十二節）

傳道者再作比較，在一章十七節專心察明智慧和愚昧（狂妄是愚昧），此處的含義是一樣的。有的解經家（R. Gordis, *Koheleth, The Man and His World*, 220）譯作：智慧就成為狂妄和愚昧，雖在十六節兩種人一樣。但傳道者仍在比較，愚人究竟不如智慧者，智慧必勝愚昧。

在王以後而來的人，是王的繼承者，在十八節提說，且在整段論述中（十八至二十三節），所以先後次序似有混亂之嫌。

如果從智慧的考驗方法，後來的人所行的，與先前的一樣，表明後進者繼承先人，是隨從這表率，就不成問題了。這是為君王的煩惱，王的實驗還是有效的，並非毫無益處。

「我便看出智慧勝過愚昧，如同光明勝過黑暗。」(十三節)

智慧勝過愚昧，因為兩者的處境不同。前者在光明中而後者是在黑暗裏。

智慧者頭上有眼(下節照原意)，他的眼是睜着的，所以可以看出，而且看得清楚，看得正確。但是愚者好似在黑暗中亂闖，既一無所知，而且釀成的危險，對己對人都有危險。

「智慧人的眼目光明，愚昧人在黑暗裏行。我卻看明有一件事，這兩等人都必遇見。」(十四節)

有一件事，或可譯為「同一個命運」(*migreh*:fate)。那就是死亡(十五至十七節以及三章十九節)，這兩等人都必面對死亡，這是必然的，無可避免。

智慧與光明相聯，是有若干經文可資參考，在詩篇一一九篇一〇五節，箴言六章二十三節。愚昧與黑暗相聯可參考約伯記十二章二十五節。

在本節上，強調智慧的優越，下半節口氣就不同了，傳道者並非反對智慧，卻給予很嚴肅的批判，在面臨死亡的命運，智慧卻無能為力。

這裏因矛盾而引起張力。十三節至十四節上還是一段傳統的見解，但十四節下，智愚兩者沒有分別，是傳道者的口吻：「我卻看明……」

這可以說是十分有力的論說，在認可中提出反論「誠然……然

而」(德文稱之為 *Zwar-aber Tatsache*)。在結論中,「智慧人死亡與愚昧人無異」。(十六節下)。

「我就心裏說,愚昧人所遇見的,我也必遇見。我為何更有智慧呢?我心裏說,這也是虛空。」(十五節)

「我心裏說」在本節有兩次提出,這是值得注意的。傳道者在心中理論,看來似乎是十分肯定的,無可否認。

「遇見」是遭遇,是命運,無可避免的,只有面對,只有承認,上節,「都必遇見」,此節再重複,在此處,又在三章十九節,「遭遇」,九章二、三節。

惡人與愚人是否早死呢?箴言十章二十七節:「敬畏耶和華,使人日子加多,但惡人的年歲必被減少。」這是申命記典型的教訓,賞善罰惡。但是事實未必這樣,智慧真能長壽嗎?究竟智慧有甚麼價值?我為何更有智慧呢?這可說又是一個問題。

更有智慧,是特別的,這在七章十六節自逞智慧,十二章九節因有(特別的)智慧,都將這個用詞注重描述。

看來這也是虛空,有的經學家甚至認為「虛空」又有奧祕的涵義,不易解釋,卻十分空乏無稽。

「智慧人和愚昧人一樣,永遠無人紀念,因為日後都被忘記。可歎智慧人死亡,與愚昧人無異。」(十六節)

智慧人與愚昧人一樣,必得面對最後的結局:死亡。另一點也相同,就是他們日後都被人遺忘,無人紀念。這是重複一章十一節的話。時間是十分無情的,隨着時間,記憶也消失了。

智慧就並非勝過愚昧,智慧若佔優勢也只是相對的,不是絕對的。這又與傳統的想法不同。箴言十章七節:「義人的紀念被稱讚,

惡人的名字必朽爛。」被稱讚的名仍不能永存。人死了就不再有賞賜，他們的名無人紀念(九章五節)。時間是無情的，死亡是殘酷的，因為死是最公平的，不分智愚、強弱與富貧。

「我所以恨惡生命，因為在日光之下所行的事我都以為煩惱，都是虛空，都是捕風。」(十七節)

人既無法逃避死亡，而死後又不被紀念，這不使人太失望了麼？所以傳道者以十分痛苦的心情發出吶喊：「我恨惡生命。」這是在舊約智慧傳統中極不尋常的論調。約伯在極度痛苦中曾咒詛生日，但這只是他情緒的不安與激動，並非他真的恨惡生命。箴言八章三十五節：尋得生命，為蒙耶和華的恩惠。

在先知文學中，先知耶利米也曾發出悲歎，像約伯那樣咒詛生日，他也同樣因勞碌愁苦而感失望(耶利米書二十章十四節起)，傳道者就有這樣的心情。在日光之下所行的事我都以為煩惱，他無法解釋，因為不能明白，而智慧在生命中又無價值可言，他真是急切地圖謀解決。

他想一切的煩惱，都是從勞碌而來，所以他再回到這個論題，在二章十八至二十三節。自二十四至二十六節是傳道者的勸導。

五、智慧論勞碌(十八至二十三節)

「我恨惡一切的勞碌，就是我在日光之下的勞碌，因為我得來的心留給我以後的人。」(十八節)

本段的論題是勞碌。上節傳道者恨惡生命，此處他恨惡勞碌，可見他恨惡生命的主因，就是因生命中充滿了勞碌。勞碌是很大的代價，應有善果，才不致得不償失。但是在死亡的陰影下，就失去

生命及財產的保障。人一生勞碌，也許省吃儉用，積蓄所得，自己不能享用，只留給後來的人，這樣是否太不上算？

在智慧者看來，產業是生命的價值，可參考詩篇三十七篇十八、二十五節，四十九篇十五節，但是人死的時候，甚麼也不能帶去(詩篇四十九篇十七節)，他們的財貨留給別人(十節)，這真是一場空。

傳道者說，勞碌得來的，必留給我以後的人。誰是以後的人，是後代的兒孫？我們中國人傳統的觀念是這樣，但兒孫是否善用呢？還是敗家子，任意揮霍，究竟他們是不勞而獲的。所以智慧者的訓誨，為兒孫積德，不是只在積財。

如果以後的人是「別人」，不是兒孫，完全不相干，那就更無意義，無怪乎傳道者心中十分不滿，甚至恨惡勞碌。

「那人是智慧是愚昧，誰能知道？他竟要管理我勞碌所得的，就是我在日光之下用智慧所得的，這也是虛空。」(十九節)

這裏有兩種原因，認為勞碌得來的由後來的人享用，是極不合理的事。首先所顧慮的。是承受產業的，可能是愚人。愚昧人不勞而獲，對他得着產業更是一種浪費。愚人在道德方面並不完整，這是智慧文學的內涵，智愚不是理性方面而是道德方面，愚人實在是狂妄的惡者，他們憑甚麼可以享用，他們更可作惡無度，消遙法外，實在太不公平了。

第二種原因，是承受產業者沒有付過代價，沒有辛勤勞碌，不勞而獲的，更有害無益。所以從價值來看，也是極不合理的，這些只是令人煩惱。

誰知道，誰也不知道，連傳道者也無從知道。這就使他更加失

望。後來的人既不紀念先人，也不學效先人的榜樣，注重智慧的價值。

在十二節提到在王以後來的人，是王的繼承人。繼承的人總要合乎先人的遺志與心願。但這是無法可以安排妥善的。即使安排，也未必能夠保證沒有變化或更動，所以傳道者在無可奈何之中，慨歎說：這也是虛空。

「故此我轉想我在日光之下所勞碌的一切工作心便絕望。」(二十節)

我轉想，實在是「我轉向」絕望。絕望是以十分強烈的感受(piel infinitive)，表達他極深的情懷。這個用詞在舊約中不常有，只在撒母耳記上二十七章一節；以賽亞書五十七章十節；耶利米書二章二十五節，十八章十二節及約伯記六章二十六節。除撒母耳記及約伯記仍譯為「絕望」，先知書中都譯為「枉然」。

他並非對生命絕望，而是對勞碌不抱任何價值希望，他也不致對勞碌的報酬有甚麼指望。

這是傳道者另一項強烈的感受。在絕望的原因上他再作番解釋。

「因為有人用智慧知識靈巧所勞碌得來的，卻要留給未曾勞碌的人為分，這也是虛空，也是大患。」(二十一節)

勞碌的工作不是只憑勤勞，還要發揮才智。智慧不僅在思想方面，也在行為方面，對事理的認識，對環境的體認，對道德的珍視，這些都是智慧。知識是與智慧常相提並論，可說是才學，尤其在職業方面的學識造詣及經驗。

靈巧通常指技能，曾出現在四章四節及五章十節。但五章十節是指豐富興盛。有好的技能，可以致富。

以三種用詞一併提出，可說是最高的資格。希伯來語文的特色，三為最高的程度。這樣完美的資格，必然在事業有成就。

這樣勞碌得來的，也是應有的報酬，自己享用可以心安理得。但留給後人，於心不甘，尤其承受為業的是未曾勞碌的，更感失落。

未曾勞碌，實在是不勞而獲，未免太輕易了，那種人又沒有三方面的資格：智慧、知識與靈巧，更太便宜他們了。這不但是虛空，也是大患，一種極大的災害。

傳道者顯然落到最悲觀的地步，他似乎已在極端自憐的情況之中，無法自拔。

自一章三節至二章二十三節，整個的論述都是在問題答覆與反應之中。傳道者將問題提出來，根據他的理論與觀察，自行找到答案。有了答案，他就有強烈的反應。最後(二十四至二十六節)他仍轉向積極，作正面的勸導。

「人在日光之一勞碌累心，在他一切的勞碌上得着甚麼呢？」(二十二節)

在這兩節(二十二、二十三節)，是傳道者作一結論，仍以勞碌為論題，並且似在重複一章三節的話，沒有重複「益處」但內容還是一樣。問題仍是在生命的價值以及智慧的功用。勞碌確實徒勞無功。

此處在勞碌方面，真加上累心。這是一章十七節的話。專心研究，卻無答案，使他心裏也有疲憊的感受。累心是他內心的掙扎，使他很難有釋然的感覺。他仍耿耿於懷，不能擺脫。

「因為他日日憂慮，他的勞苦成為愁煩，連夜間心也不安。這也是虛空。」(二十三節)

他為着這些而憂煩，日夜都不安，可能這是商業的實況，可參

考四章六節及五章十一節。在從事工作的時候，難免有許多憂慮的事，心中很難有安寧。這些憂煩好似永不止盡，日以繼夜，無時或已。

白日的操勞，使身心勞累，甚至夜晚都不得安眠，這樣的操勞是否有價值呢？傳道者心中似乎十分困惑。

「日日」原來為「所有的日子」，是否指整個的人生呢？但是人生太短促了，人還在斤斤較量，患得患失，實在太艱苦了。從十二節至二十三節，有兩個論點是十分重要的。

(1) 人無論智愚，都面對死亡，死實在太殘酷了，完全是無情的，人實在奈何不得。

(2) 人無法決定後代怎樣繼承勞碌所得的產業，心有不甘。

這兩項對人一生的成就似無甚關聯。物質的報酬，因勞力所得，既無法延長壽命，也不能防止死亡。人死了之後，後代可自由來支配與花費他勞力所得。這樣人在生前珍貴的，實際並無價值，實在愚昧。如果智慧人在生前可以安排，死後他的遺志仍可實現，那就得趁着有生之日妥善計劃，但又該怎樣尋得「益處」呢？

從十八節至二十三節，論勞碌與逸樂，智慧與愚昧，在省思中：

先有強烈的反應(十八節上)

再作精細的論理(十八節下至十九節上)

對事實的評價：虛空(十九節下)

再有強烈的反應(二十節)

又作精細的論理(二十一節上)

對事實的評價：虛空與大愚(二十一節下)

再論理(二十二節至二十三節上)

再評價：虛空(二十三節下)

在傳道者思想與論述中，這些可說有前後的次序，他一直在這

些過程上盤旋。

最後他加以肯定，而作實際的結論，在二十四至二十六節。

六、肯定的勸導(二十四至二十六節)

「人莫強如吃喝，且在勞碌中享福，我看這也是出於神的手。」(二十四節)

這是傳道書十分典型的結語形式，作為一段議論的尾聲。傳道者並非以享樂為最終極的福分，但以一種權且的說法，先暫告段落，可參考三章十二、十三節，以及五章十七、十八節作為例證。

「強如」是以比較的方式來設明，是一種可有選擇性的取捨，這也是箴言的體裁，除此處外，也在三章十二、十三節，三章二十二節以及四章十五節。

吃喝是物質生活的享受，其實吃喝也是生活中基本的需求，所以這雖並非精神的，心靈的，仍極為重要(連主禱文中都有求飲食)，神向以色列所應許之美地，是流奶與蜜之地(申命記六章三節)，也是指物質的豐美。神是豐富的，也是慷慨的，祂的手是厚賜眾人的恩惠，凡人所勞碌的，應該得酬報。所以神的手是施恩的。

傳道者對生命是肯定的，因為生命及一切有關生命的奧祕，都是神恩典的賜予。傳道者有時因困惑與失望感到無奈，他甚至慷慨地說，他恨惡生命，因為他所經受的實在使他有反面的反應。但他究竟仍不真的失望，他仍繼續勸導人們，應積極面對生命，並以智慧得着真正的益處。

「論到吃用，享福，誰能勝過我呢？」(二十五節)

在上節，傳道者已經十分肯定地指向神，神的手已經施恩，對人無可避免的勞碌也已作了補償。人的作為都在神的手中(九章一節)，無可否認。

「吃用」原意為吃食而又歡欣。歡欣原意為羌忙，或者是指興奮的神態，字源是亞甲文(*hasasu*)。七十士譯本，敍利亞譯本及希臘文另一種譯本(*Theodotian* 版本)，都譯作「喝」；則吃喝，也可作吃喝快樂。拉丁文有歡悅的意思。

享福是傳道者(也是眾人)所尋求的美事，充分享受。這是生命中的福樂，是神所賜的，應當珍貴與重視，是傳道者所感受的。

「誰能勝過我呢？」這譯詞甚有出入之處。照原文，直譯為「除了我以外，誰能吃用享福。」這個「我」似乎有點惟我獨尊表明誰也比不上我，誰能勝我。但是解經家認為「我」字是有可能指神。除神以外，誰也不可能真正吃喝享樂。將「我」改成「祂」是一般譯本所採取的。直譯也可作：若不是我，誰能吃用享福呢？

「我」若指傳道者，他以帝王之尊，也有權力使國民可以吃用享福。由王聯想神，也有可能的臆斷。

> 「神喜悅誰，就給誰智慧知識和喜樂。惟有罪人，神使他勞苦，叫他將所收聚的，所堆積的，歸給神所喜悅的人。這也是虛空，也是捕風。」(二十六節)

本節接續上一節的經義，但在觀念方面，似乎是傳統的，不是傳道者一段的論調。可能作者為結束一段的論述而給予積極的說法，為鼓勵讀者(或會眾)不失望。

上兩節勉勵人在勞碌中享福，在於吃喝快樂。這是有智慧的人，才重視神的作為與賜予(神的手)。神將智慧賜給祂所喜悅的人，而神喜悅的人未必是勞碌的人。「喜悅」原意是好與美，是否在道德上端正？經學家有不同的意見。有的認為這是與「罪人」相對照，必是道德方面的差別。也有的認為那是指不會享受神恩賜的，他們是愚昧的，其實智愚之分，仍有道德的成分。這些罪人(或愚人)重視勞

碌，而且以勞碌所得的積蓄起來，收聚與堆積。目的是求自身的安全，還是為後代積財？這是傳道者極感困惑的事（十八節起），結論是：智慧人可以得着。

智慧人是神喜悅與恩待的人，他們有智慧知識和喜樂，這是三重的美福。在二十一節提到智慧知識和靈巧，那些人在勞碌上有所得。他們有靈巧，有才幹方可致富，但在本節他們是罪人，愚人，白白辛苦，勞碌所得的自己不能享用。這樣說來，靈巧沒有價值，喜樂才是實惠。

經學家為「罪人」一詞甚費周章，因為這與傳道者所論自身的經歷相似，他認為勞碌得來的，卻留給未曾勞碌的人為分，於心不甘。但這裏指「罪人」的實情，令人困惑。所以有人譯為不幸者（H.L. Ginsberg, *Koheleth*, 1961）。他們所以稱為罪人，是太依靠自己，結果徒然勞碌，不幸者自身並未享用。也許不幸者所收聚的，所堆積的財是不義而得的，不幸者實際是不法者，得不義之財，最後還是歸給義者，可參閱箴言十三章二十二節，二十八章八節；約伯記二十七章十六、十七節。神有自由與權能來分配與安排。

這也是虛空，也是捕風，歸根結底，這些都難以解釋，難以明白，積極或消極都有，正面肯定，也可反面否定。

肆、時間與勞碌
(三章一節至四章十六節)

這是一段較長的論述，三章一節至四章六節為一個單元，在結語有虛空與捕風(四章四至六節)，在形式上與其他分段就有劃一，至為明顯。

本段開始論一個新的題目，就是「時間」，時間與勞逸一起論述，而勞碌是舊題目。反複有四次：「我見」(三章十、十六節，四章一、四節)，以此又可分成四小段：三章一至十五節、十六至二十二節，四章一至三節、四至六節。

一、定時與奧祕(三章一至十五節)

這是一首詩，凡事都有定期，都是在神的命定與控制之下，人是無能為力的。時間是固定的，而萬事都得各按其時(十一節)，這些都是神所作的(十四節)。

神恩典的賜予有三項：勞苦(十節)、定時(十一節)、吃喝(十三節)，這些都是「我知道」(十二，十四節)。

勞碌有甚麼益處？回到第一章三節，在此再重複(九節)在本章十節又可想到一章十三節。在二章十八至二十二節「勞碌」這一論題再重述，四章也接續。重複與續述，可謂本書的特色。

「作事」在十二節「行」，十四節「行」，前者是人所行的，後者是神所行的，也屢次重複。

「凡事都有定期，天下萬務都有定時。」(三章一節)

「凡事」「萬務」是同樣的，但「凡事」其實只有一個字：「一切」「萬務」有兩個字，「一切」「事件」，事件是事務，這是後期希伯來文的字義，在三章一、十七節，五章七節，八章六節。這是發生的事，是一種現象。這也指心願，盼望可遇的事，許多事甚至可遇而不可求。

「定期」(*zeman*) 字源來自亞蘭文，指每一個時刻，是時間某一個定點。

「定時」(*ʿeth*) 即聖經中常用詞「時間」，是確定的時間。這是神所命定的，人不能更改，也無法左右。一切事情是有一定的次序，這秩序是出於神的計劃，是神美好創造的。

有關時間的觀念，是智慧文學重要的論題，例如在箴言書十五章二十三節，二十五章十一節「合時的」。

這是在「天下」，日光之下，人世間的事無法逆料，不能測透，猜測未必正確。人既無從知道，只有順從神的安排，不是無可奈何地聽天由命，而有一種聽候神的心意，以積極的態度來承受。

時間有一定的程序與秩序 (三章一至九節)

(1) 原則是凡事都有定時 (第一節)

(2) 這原則有實例可以說明 (二至八節)

(3) 勞碌是沒有適當的回報 (九節)

時間以這原則來研究省思 (三章十至十五節)

(1) 人無法明白生命的事件 (十至十一節)

(2) 在實際的行為享受人生 (十二，十三節)

(3) 人無力控制事件的發展 (十四，十五節)

「生有時，死有時。栽種有時，拔出所栽種的也有時。」(二節)

生是生產，七章一節生的日子是相同的字，但後者是被動語氣。

前者指人有生殖的能力，帶來生命的喜悅。生與死有時是生命的周期，有生之日當然是正面的，愉悅的，但死是反面的，帶來悲哀。

生是與栽種可謂是同義的對句。栽種是生，拔出可是死的同義。生是母親的劬勞，栽種是園丁的辛勞，此處重點不在幼兒與嫩樹，可見有勞碌的成分。

自二至八節，有十四套正反兩面的成對。互為衝突，互為抵觸，各不相容。

這裏有生命的實況，自然的現象，社會的情形，心理的狀態。可說是包羅萬象，應有盡有，值得研究，值得省思。

這段話(二至八節)是否接續二章二十四至二十六節的話？因為一切都是出於神的事。一切是神所預定的，卻是人所無法明白的。這些雖是實事，在時間方面來說，可謂奧祕。

「殺戮有時，醫治有時。拆毀有時，建造有時。」(三節)

殺戮醫治，拆毀建造，看來似為人力所作的，但實際上一切的事仍有神的許可。神不許可，這些事都不會發生。看來此處所強調的，就是毀壞與建設。至於神為甚麼許可？容讓這些事發生，既非偶然，必有目的。那麼目的是甚麼？這是奧祕，我們人無法明白，也無從臆斷。

毀壞是生命中必有的現象。身體衰老，必如被殺戮一般，需要醫治。房屋陳舊，必須拆毀重建，看來都是必有的。

這也許是一場戰爭，在戰時人身殺戮，房屋拆毀，是常有的。然而戰後收拾殘局，逐漸復原，也是應有的現象。

這兩節可看出時間是一條線，但生命卻是一種循環，周而復始，運轉不已。

生命是必朽的。神卻有永遠的心意。看來時間不是抽象的觀念，

而是十分具體的經驗，只是事前人無法預料，事後也非人所能明白的。我們只有接受神，必不能也無法拗得過神的旨意。

「哭有時，笑有時。哀慟有時，跳舞有時。」(四節)

哭與笑是生命的韻律。下半節與上半節是同義的對句。哭是哀慟的情緒，笑有跳舞的興奮。

若無哀哭的經驗，又怎會感受歡笑呢？如果沒有跳舞的興奮，又怎會明白哀慟的感受呢？哀與樂也可說是人的常情，似乎是無可避免的。

跳舞是動作，但哀慟是情緒，兩者似不能對比。其實跳舞(*raqad*)原意為歌唱。哀慟與歌唱都發之以聲音，對比就極為強烈了。

人的情緒在不同的情況下，可說是自然的反應，甚至控制不住，無法自抑。這是人生的實情，也是歷史的真相，可見傳道者有十分入微的觀察。

「哀慟」一詞常用於弔喪，為死者傷逝，生命已經凋殘了，跳舞呢？這是青春活潑的表現，充滿生之悅樂。這似又回到開端論生死。

「拋擲石頭有時，堆聚石頭有時。懷抱有時，不懷抱有時。」(五節)

這是一節難解的經文。從表面看，這是準備建屋，在空地將石頭清理，堆聚在一起，可作建築石料。或在田地除去石頭，便於栽種。戰時將石頭拋擲，使田地荒廢，或無法建築。所以這是有關農業與商業，建築業，也與戰爭有關，如列王紀下三章十九節：「用石頭蹧踏一切美田。」(二十五節)。

但猶太解經集(*Midrash Qoheleth Rabbah*)解釋夫婦的房事。石頭(*cavanim*)與「兒子」(*vanim*)相似，以致「石頭」解為「精」，拋擲是

留精，即期望妻子受孕，所以此處指節育計劃，生產或節育。由於本節下提到懷抱，可否指夫婦親熱接近？這是猶太人所用的術語。現代中文譯本作：「同房有時，分房有時。」猶太解經集實際的語句為「拋擲石頭有時，當你妻子潔淨（月經之後）的時候。堆聚石頭有時，在妻子不潔之時。」可參考耶利米書二章二十七節。

「懷抱」是猶太人用語指做愛。不懷抱是指二人有距離，不作親密的擁抱。

「尋找有時，失落有時。保守有時，捨棄有時。」（六節）

尋找是以加強語氣的動詞（*piel*: intensive），有些東西或財產認為有失去了，必須盡力尋找回來。這些認為失去，卻並不着急，也沒有捨不得的心，任其丟失，就是此處所說的失落。這也就是任意捨棄，無意再找回來，也不想再持有。所以這裏提說，人是否患得患失，還是帶着無所謂的態度。

這是人的財產觀，若認為所有權不是永久的，就不會那樣較量。所以人對價值有不同的看法。

有人以為這可能是指家庭主婦，儉省非常，對家中用具十分愛惜，可以修補，還能利用，不要任意丟棄。當然這也不限於女性，男子也一樣。

「撕裂有時，縫補有時。靜默有時，言語有時。」（七節）

將衣服撕裂，是古時舉哀的動作，創世記三十七章二十七節；撒母耳記下十三章三十一節。以後喪期過去，婦女們再將撕裂的衣服重新縫補。

在舉哀守喪的期間，必須禁止言語（利未記十章三節；約伯記二章十三節）。過了這時期，又可說話了（詩篇一二六篇二節），這

也是猶太解經集中特別規定的。

居喪期間約一星期，不出家門(稱之為sitting : *shivah*)。照着以西結書二十四章十七節弔喪者的食物，由別人備食來供給喪家，參考經文在撒母耳記下三章三十五節。

關於言語的準則，不只是在居喪期間，就是平時也不應隨意。箴言書與新約雅各書都十分注意言語應謹慎。人在言語上無過失，他就是完全人。多言多語是難免有過的。在神面前言語要寡少(五章二節)。在嚴肅的時候，言語少是必要的。

「喜愛有時，恨惡有時。爭戰有時，和好有時。」(八節)

喜愛與恨惡，是屬個人的感受，而爭戰與和好，是政治社會的情況。恨惡與爭戰同義，所以本節經文構成一個交叉的循環：

(甲) 喜愛	從個人的恩怨與愛憎發展至國際的情勢，確是將觀察放大，體驗得也更深。
(乙) 戰爭	
(乙) 戰爭	
(甲) 和好	

這十四對的對比至少有幾個重點，將要義概括起來：

(1) 一切都有定時，但怎能才是正合其時，這不是人意可以臆斷，人力可以促成的。

(2) 人的活動也只能局限於某一個時期，某一個環境，但人可以活動的範圍，實在是微乎其微的。

(3) 人生是單調的，一切活動都是重複不已，變遷無定的(回復第一章的主調)

(4) 人的活動都是無用的，到底凡事都是神所預定的。

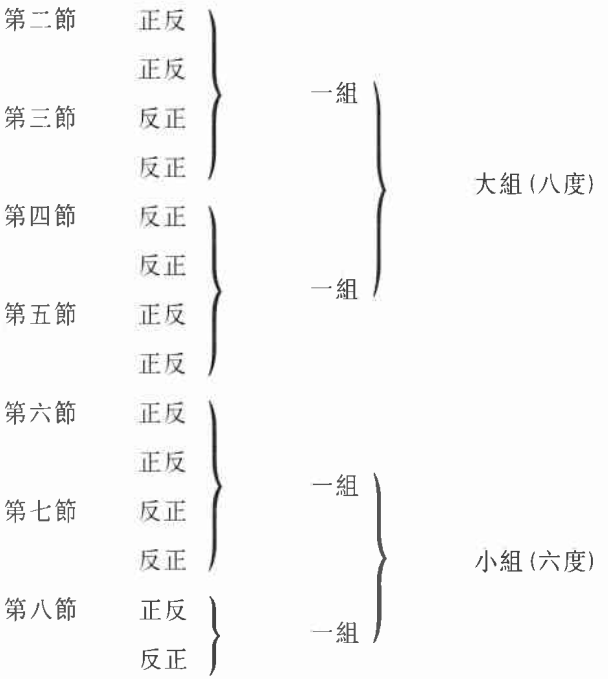
(5) 人生是短暫的，正反都在交替變化，生命沒有保障，好的

意願不能持久。

(6) 人生遭遇的都是矛盾的，有生就有死，有喜笑即會成為哀哭，矛盾生悲劇，歸納起來，生命是悲慘的。

三章一至八節，是一首十分秀麗的短詩，或稱為十四行詩，共十四行，每行有兩句短行，是相對的，或相反的涵義，可謂相反的對句 (antithetical parallelism)，有二十八個現象包羅萬象，可謂非常精密的觀察，而作十分活潑的描繪。音韻是哀歌的形式 (dirge)，確有淒楚的情調，需要忍耐與勇氣來面對人生的現實。

分析這詩的形式，十四行分成四組，三組是平均的，三組每四行，最後一組二行。四組中可分為大組與小組。大組有八度，小組有六度：



結構有交叉的循環，如甲乙乙甲：第二節與第四節為一單元，第三節與第五節為另一單元。

第二節（甲）	正反		（甲）	正正
	正反		（乙）	反反
第四節	反正		（乙）	反反
	反正		（甲）	正正

再看第三節與第五節

第三節	反正		（甲）	反反
	反正		（乙）	正正
第五節	正反		（乙）	正正
	正反		（甲）	反反

「正」代表好的意願，「反」代表有違於意願。短促、變遷、矛盾，說明人生的空虛。在十一節，從時間看永生，才有希望。

這些形式的分析，可以覺察作者精密的設計。再補充第五節猶太拉比特殊的解釋。拋擲石頭，拋擲（*haslik*）此字可作卵巢，指丈夫射精。堆積（*Kenos*）作睾丸，為丈夫聚精。在考古發現的努滋泥版（Nuzi-tablets），有描述容器裝石頭，作計標之用，如數點羊隻，將石頭拋擲至容器之中，以此為喻，也是饒有興趣的研究。閃族習慣，在居喪期間，夫婦分房（第五節），也保持靜默（第七節）。

參考 J.A. Loader, "Qohelet 3：2-8－A "Sonnet" in the Old Testament", *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft* 81（1969）240-242。

二、美時與永生（三章九至十一節）

「這樣看來，作事的人在他的勞碌上有甚麼益處呢？」（九節）

這問題在一章三節與二章二十二節相似，但並不完全相同。本節的語句，以益處為主詞：益處是甚麼？對作事勞碌的人。「作事」是分詞，當作動詞，對這些繼續作事勞碌的人，益處是甚麼呢？所有的人一生勞碌，無論作甚麼都是勞碌，這是神所命定的。

這問題仍是修辭的，就是不需要答覆。若是答覆，也必是否定的。五章十五節：他怎樣從母胎赤身而來，也必照樣赤身而去，他所勞碌得來的，手中分毫不能帶去。

在作事勞碌的結果，人仍無從知道。人努力的程度，無論多勤快，仍無法改變神預定的時間。

人無論作甚麼，都因死亡而廢除一切，所以人的必朽就否認人勞碌的價值。

「我見神叫世人勞苦，使他們在其中受經練。」(十節)

「我見」，這是傳道者的省思(三章十六節，四章一、四、七節，六章十一節，七章十五節，八章十節，九章十一、十三節)。

「世人」原意為「人子」，與詩篇八篇四節下一樣。(中譯詞「世人」第一個是「以挪士」(即人類之統稱)，第二個是「人子」)。所以就一般人來說，人生苦短，又多勞碌。

神叫世人勞苦，神是一切的根源，工作不僅世人必有的經驗，勞苦也必來自神(創世記三章十七至十九節)。「勞苦」在一章十三節首次出現。是極重的勞苦，是神叫世人所經練的。

經練在此處(三章十節)又再出現。原意(*'anah*)為「強制」「降卑」，也有「佔據」的意思，人為勞苦所羈，不得自由。

「神造萬物，各按其時成為美好，又將永生安置在世人心裏。然而神從始至終的作為，人不能參透。」(十一節)

傳道者繼續以時間為論點，神不僅創造，祂也安排，祂的安排有一定的時間，不可更改。

神造萬物，此間不僅是指創造，也指祂一切的作為。祂的作為是有確定的時間，成為美好，最為合適，合宜與合用。人無法逆料，也無從準備。此處提到神的作為，實際上也暗示人的作為。人需做工，看來勞碌虛空，但如勤奮不懈，如果正做在神所定規的時間上，就成為美好，再恰當不過的。

從時間至永生，可能是傳道者的用意。神將永生安置在世人心裏，永生或作永遠。七十士譯本與猶太拉比的解經都以此為準。另一種譯詞作「隱祕」，因為亞蘭文譯本作神尊貴的聖名。這隱祕是人不明白，也無法想像的。第三種解釋為「知識」，這是根據阿拉伯文的字源。知識指智慧，神將智慧放在人心裏，使人有信心仰望神。第四種解釋，作「世界」，指「世界的知識」(猶太解經家 Rashi) 或世上的期望 (Ibn Ezra也是猶太解經家)。拉丁文譯本似作這樣的解釋，有人作「貪愛世界」。這字作「世界」解，是晚期希伯來語意，但聖經的希伯來文沒有這個語意。

以上各譯詞仍以「永生」為最恰當，這永生不是遙遠的，而指過往與將來的意識 (*New Revised Standard Version*)。也許時間是局部的，而永生是整體的 (E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, 1912)。永生是神的時間，完成神的計劃。這完全是神的作為，人是無法參透的。

我們只是永生的一部分，在永生裏還多時間的部分，化整為零，時間只是零碎片斷。我們都在渴求永生，我們也真是盼望為永生的食物勞力。但是神的目的是我們無法明白的，我們常感到無力與無奈，在時間裏掙扎，而且掙扎不已。

在第二節自生開始，論生死，在此處 (十一節)，論始終，可說是結束。在這整個的循環中，神是中心，人是次要的。人無法怨言，

究竟人不可能完全知曉神的作為。所以此處仍是否定人的知識與能力。

三、勞碌的徒然(三章十二至十五節)

「我知道世人，莫強如終身喜樂行善。」(十二節)

「我知道」，在十四節又有這種語氣，似在作一番正面的結論。參考二章二十四節有相似的語調。

此處並非說，我們可以不必顧慮對永生的渴求，而只求人生短暫的喜樂。但傳道者卻強調，我們不可對人生的境遇淡然處之。對生與死，樂與哀，愛與恨，怎可採取任其自然的那種無所謂的態度。我們應該認真。

如果人有選擇的餘地，當然會要喜樂，這實在是最好的，是人惟一可以滿足的。在二章二十四節已經說明，吃喝享樂，是出於神的手，神所賜予的，我們應該引以為榮。

行善是否德行？怎樣使生活有適當的意義？如果根據七章二十節，只有義人不犯罪，才會時常行善，可見這是有道德的內涵。

但是在二章一節，二十四節以及三章十三節，所謂行善是指享福。善是福，指人生中美好的感受。行善是得好，是極大的享受。

「並且人人吃喝，在他一切勞碌中享福，這也是神的恩賜。」(十三節)

這是重複二章二十四節的話。神的恩賜是出於神的手，因為祂施恩的手不住地賜予。

傳道者在肯定人生的意義。人有能力來享受。勞碌也可以是享受，娛樂更是享受，吃喝可以稱是享樂，因為這些都是神的恩賜。

但是這具有一項自相矛盾的道理。人若不先面對神的永恆以及無限的能力，就無法面對人的有限與必朽。

> 「我知道神一切所作的，都必永存，無所增添，無所減少。神這樣行，是要人在祂面前存敬畏的心。」(十四節)

這是本書中一節重要的經文，不但接續第十二節，再申明「我知道」，也繼續解明永生的意義。這裏強調神的永遠，是以祂的作為來證明。

神的作為是在「永遠」的類型中，這些事，一切的事都不會變，才是屬於永存的，神的目的為激發人有敬畏神的心。

神的作為無需增減，因為都是不變的，這是有關神律法的誡命，可參考申命記四章一、二節(及十三章一節，神的命令不可更改，假先知的話才不足取信)，神的命令只有遵行不必疑問，箴言三十章六節神的言語是不可加添的。神的話是這樣，神的作為也是如此。

人對神的作為，應有適當的回應，這回應就是敬畏神。但是人又怎麼能明白神的作為呢？人還是無法明白(七章十三節，八章十七節，十一章五節)。照傳道書所論，人是在信仰的兩端，一端是神相近，對一切時都註定時間，是人能體會的。另一端是神隱祕，祂的作為十分奧祕，人無從明白。在這兩端中間，人應有敬畏的心，來仰望神。

人想認識神一切的作為，這是不可能的。人的墮落主因就是在此。人想與神一樣能知道(創世記三章五，二十二節)，人若真能知道一切，像神一樣，就不需要向神敬畏了。但是人距離神太遠，我們怎麼可能會到達神的性情，所以最適當的回應，乃是敬畏。

次經《便西拉書》(*Ben Sira*)對本節有一意譯：「人不能廢除也無法增添，人也不應考查神的奇事。」可見人必須接受本身的限制，

只專一敬畏神。

「現今的事早先就有了，將來的事早已也有了，並且神使已過的事重新再來。」(十五節)

神的事是屬於永遠的，是永存不變的。為說明這一點，必須再提起一章九節：一切都是重複，重複才無價值，是虛空的。但此處用意不同：神的作為不變，是神祕的，重複而有意義，過往與現在都在神權能之支配之下。

本節下卻是有另一個新意。這足以說神要將已過的事再來重新檢討。提到過往的事，既已過去，再無新鮮的感覺。既往似不必再追究，這是在七十士譯本及另一本希臘文譯詞(*Aquila* 版本)。

但是任何一件事都逃不過神的鑒察，因為一切是在神的統制之下。人的行動重複，神的鑒察也必重複。所以上節注重「不能更改」，此節強調「重複仍在神的鑒察之下」。

神要鑒察的是甚麼呢？有關欺壓的事，這是人的罪惡，神必作公義的審判。

四、人生的艱苦(三章十六節至四章六節)

人生的艱辛，在於人世間有許多罪惡欺壓的事，社會沒有公道，若沒有神的干預，公義怎能伸張？

(1) 不公與報應(三章十六至二十二節)

「我又見日光之下在審判之處有奸惡，在公義之處也有奸惡。」(三章十六節)

傳道者觀察社會似乎沒有公道，因為法律執行之處可能因奸惡的腐化，屈枉正直人。傳道者無意反對司法制度，不過濫用司法權，是奸惡。在公義之處，司法中竟有奸惡令人痛心，令人髮指。

這裏是為窮人爭取人權，因為窮人受欺壓，若無人發言抗議，奸惡的事怎會消弭？舊約先知常為窮人保障的事而仗義直言。傳道者雖以客觀的態度觀察，卻也要發出公理的呼聲。在四章一、二節這呼聲再重複出現。

「我心裏說，神必審判義人和惡人，因為在那裏，各樣事務，一切工作，都有定時。」(十七節)

為窮人辯屈，為不公道的事抗議，這是應有的態度，惟一得到安慰的，是神必要審問，神的審判是絕對公平的，祂絕不偏待人。祂必審判義人和惡人，沒有人是例外。

第二，神審問各樣事務，一切工作，人所作的，都得向神負責，向神交帳，無可逃避。

第三，也是傳道者所注重的是定時，這就與上文連接起來了。因為在本章一至十五節一直在談論時間。這也是神要答覆人所極為困惑的事。在智慧文學中，這是一個重要的問題，有關報應的事。報應是必有的，但有時未必很快實現。約伯就為這事困惑，因為他看到惡人興盛(二十一章)，詩篇七十三篇也提出同樣的問題，最後到詩人進入聖所，才有答案(七十三篇十七節)，這也是傳道者提出的問題，但他知道報應有定時。神有預定的時候。

人作事要合時，神預定的時間，人卻不知道。人所作的事必須被神審問，也在神的時間，神的公義審判有定時，報應有問題，人不必懷疑，也不必急燥。這定時之理十分重要，人不必問神，只有耐心等候。除了忍耐之外，還需要有勇敢。

「我心裏說，這乃為世人的緣故，是神要試驗他們，使他們不過像獸一樣。」(十八節)

傳道者以心中的省思，說出一個新論點，就將引入一個觀念：

死亡。論死亡，人與獸無異，他在下兩節再解釋。

人若不重視公義，就與獸一樣，因為奸惡者泯滅了人性。所以神要試驗他們。「試驗」是拉丁文與亞蘭文的譯詞，但七十士譯本作「分開」，神原將人與獸分開，不將他們歸為一類。人應有道德的意念，豈可沒有正義感？

神試驗他們，使人接受神奧祕的對待，而引發敬畏的心，那才是好的（三章十四節）。

人不過像獸一樣，因為人確有些像獸，人卑下的成分與禽獸一樣。馬可福音一章十三節，當耶穌在曠野受試探，與野獸同在一處，且有天使來伺候祂。耶穌為人的代表，因為人是介乎野獸與天使之間，罪惡污濊，似與禽獸一般，只有動物的本能，只為肉身的欲念滿足。如果高尚聖潔，就像天使。司提反殉道時，被聖靈充滿，看見神的榮耀，好似天使一般。

下節就提到人與獸相同，因為都要面對死亡，都將歸於塵土，獸必朽，人也必朽，人不會比獸有更高等的生命，是傳道者所強調的。

> 「因為世人遭遇的，獸也遭遇。所遭遇的都是一樣，這個怎樣死，那個也怎樣死。氣息都是一樣。人不能強於獸，都是虛空。」（十九節）

世人與獸一樣，因為他們所遭遇的都是相同的。遭遇就是二章十五節「遇見」。這是命運，是神給他們的分。

在第二章論智慧者並不比愚昧人強，因為最後所有的命運都是一樣，就是死亡。死亡對智者與愚者一樣，沒有智愚之分。

此處人與獸也同樣沒有分別，他們最後的結局也是死亡。他們都有氣息，氣息來自神（詩篇一〇四篇二十九至三十節）。在創世記

二章七節，神將生氣吹在人的鼻孔裏，使他們成為有靈的活人。但關於禽獸的生氣，卻無特別的描述。但此處傳道者卻將人與獸列為同等。氣息都是一樣。

人是否比獸強呢？人似乎應該要優越，但這樣的分別只有否認了，因為死亡來到，就將一切都廢去了，人還有甚麼特殊，足可自豪或誇耀呢？這無疑引起傳道者的失望，就以空虛作一結束。

都是虛空，在語尾，感歎無可理解，不能理喻，不能有所爭辯，只得承認虛空，有點不了了之，勉強告一段落，留給讀者省思了。

「都歸一處，都是出於塵土，也都歸於塵土。」(二十節)

人與獸最後都歸一處，同樣的結局，同樣的歸屬。一處是指塵土。人歸於墳墓，獸沒有墳墓，但也同樣歸回大地，歸於塵土。

歸向塵土，是智慧文學十分強調的(約伯記十章九節，三十四章十五節)。詩篇也作如此的省思(一〇四篇二十九篇，一四六篇四節)。

傳道書是有陰間的觀念，這是死者的去處(九章十節)，但獸死後是否有陰間，卻沒有清楚的交代。

都歸一處，是歸還原處，傳道者在描寫自然的景象，是以循環的方式來看，從何處來，仍歸還何處(一章七節)。人是自然的一部分，也可循自然的法則。

約伯曾在受苦時家破人亡，就感歎說：我赤身出於母胎，也必赤身歸回(一章二十一節)。當然不是歸回肉身的母胎，而歸回大地，大地是母腹(mother earth)。

「誰知道人的靈是往上升，獸的靈是下入地呢？」(二十一節)

誰知道……誰也不知道，所以傳道者對傳統的觀念加以否認。

人死了之後，靈往上升，是升入天上，那麼陰間是在天上嗎？不得而知。一般的觀念，陰間不在上，而在下。但當人與獸比較時，似應有所分別，所以人上升，而獸下降。這樣想法是正確嗎？不得而知。

人有靈，獸不能有靈，所以中譯詞「魂」，這只是華人教會傳統的思想三分法，靈、魂與身子，甚至人如未得救，靈是死的，只有魂，所以與獸無異。

但是此處其實不是靈與魂的分別，原文都是「靈」，可能較好的譯詞為「氣息」，氣息使人與獸可以存活，如果氣息沒有，就算死亡。

「故此，我見人莫強如在他經營的事上喜樂，因為這是他的分。他身後的事，誰能使他回來得見呢？」(二十二節)

「我見」這是結語了。這正如二章二十四至二十六節一樣是積極的，正面的。但下半節又提出一個無法答覆的問題。

「莫強如」，可參考二章二十四節及三章十二節。在比較之下，應該有所選擇。

人既無前途，未來是在無知之情況，死亡是必有的命運。那麼只有把握現在，及時喜樂。人不能放下工作，無法擺脫勞碌，只有在勞碌中喜樂，在苦中作樂，這是命運，是他的分，應該把握，不可忽略。

至於身後的事，就是人死後怎樣呢？誰都顧不到，也無法猜度。這是人死後的事(二章十二、十八節，九章三節)，人還是只顧現在，有生之日，在日光之下的實況。可參考六章十二節：人一生虛度的日子，誰知道甚麼與他有益處呢？

歸納言之，人是有身後的，有今世也有永世。傳道者無意強制

人看死亡。但是有幾件事，是作者蓄意提醒讀者的：

第一，人的財富與成就都不能永存，趁着在生之日，好好善用，充分享受，不可坐失良機，把握現在是最重要的。

第二，永生的盼望在於神，不是在我們（十二章七節，十三至十四節），我們惟有在生之日全心倚靠神。永生的不朽只在基督裏，傳道者對這點不如我們有那麼真切的認識。

第三，生命是神的恩賜，應該萬分珍視與愛惜，如果我們不會享受，是莫大的損失。

第四，誰也無法告訴我們，身後在這人世還有甚麼作用，甚麼影響？這些都在未可知的謎中。

(2) 欺壓無同情（四章一至三節）

第四章是新的開始，雖然是連續第三章的論述，但論題逐漸在轉移。

傳道者仍在論人生的艱苦，尤其在此所提欺壓的奸惡，重複上一段的憤慨（三章十六節起）。但進一步提說生死之別，補充上段的死亡之命運。

> 「我又轉念，見日光之下所行的一切欺壓。看哪，受欺壓的流淚，且無人安慰。欺壓他們的有勢力，也無人安慰他們。」（四章一節）

「我又轉念……」他又有一番新的觀察，再深入欺壓的社會不公的現象。

「欺壓」提起三次，在三章十六節，在此處，以及八章九、十節。傳道者不像先知那樣苛責這種奸惡，但卻將實際的現象擺在眾人面前，引發大家的同情。

「看哪！」這是一種宣告，請讀者或聽者注意。欺壓者在流淚，

這裏沒有像三章十六節那麼具體提到欺壓的場合(審判之處)，卻描繪欺壓的實情。

受欺壓的人因受苦而流淚，竟無人安慰。欺壓的人有勢力，照原意為「欺壓的人手裏有勢力。」他們可以為所欲為肆意欺壓，任意奸惡。受壓的人就感到苦楚無盡，無法規避逃脫，他們的痛苦無疑在增加，變本加厲，因為無人安慰他們，兩次提及「無安慰」，那種缺乏同情的情形令人失望與心悸。

傳道者並不以為自己有力來安慰，但為那些受苦的人極其同情，卻愛莫能助，有很深的挫折感。智慧人看見這樣的痛苦，甚至比受欺壓的人感受更深，他會勸導我們尋求快樂，為減輕生命的苦楚。受欺壓者往往感受不到減輕了的苦，而是智慧的旁觀者才感受到。

「因此我讚歎那早已死的死人，勝過那還活着的活人。」(二節)

生不如死，這是對受欺壓的人說的。作者並非說死亡是值得稱讚的，但是人生的艱苦實在使人無法經受，而想到在沒有出路的情形下，死是惟一的解脫。他曾說過：「我所以恨惡生命，因為在日光之下所行的事，我都以為煩惱。」(二章十七節)

這裏有一項比較，已死的人勝過活人，這可以說是一種在本書中特殊的形式：莫強如(二章二十四節，三章十二、二十二節，八章十五節)，另一種口吻是「勝過」(此節)，或「強過」「更強」(四章三節)。這是將兩者比較之下，而將更強的說明。本節「勝過」沒有兩個字「更強」，將「好」字省略了。在以後會再討論。

「我讚歎」中譯詞甚好，既有歎息或感歎，就會有諷刺的意味。他無意讚美或同意死亡。但這又有甚麼選擇呢？惟有死才可得着解脫，四章二、三節，可參考約伯記三章及耶利米書二十章十四至十八節，真是有他們的情懷。

「並且我以為那未曾生的，就是未見過日光之下惡事的，比這兩等人更強。」(三節)

在原文將「更強」放在最前端。「更強」的短句，是在本書數處出現(四章三、六、九、十三節，六章九節，七章一、三、八節，九章四、十六、十八節)。在形式上，必有兩方面比較，先有「好」或「強」字，然後是甲方。再加上介系詞(*m-n*：from)，隨即有乙方(勝 *Tob*：good + 甲方+ '過'〔*m-n*：from〕+ 乙方)。

此節不僅有甲乙兩方，還有第三方丙，甲方是死人，乙方是活人，在上節已經比較，現在還有丙方，就是未曾生的，他們根本未曾見過惡事及勞碌，這樣是最理想的。

人生在罪惡的世界中只有痛苦，受苦的人，生不如死，實在是事實。假定有未曾生的，從未見過惡事，不是更好嗎？當然這種假定只是為論述的方法。但這無疑是更有力的說法，說明傳道者內心的掙扎，道出他的痛苦的感受，為甚麼他這樣來看現實。

(3) 勞碌遭嫉妒(三章四至六節)

現在傳道者再回到主要的論題：勞碌。勞碌既是虛空的，又應怎樣處理呢？

「我又見人為一切的勞碌，和各樣靈巧的工作，被鄰舍嫉妒，這也是虛空，也是捕風。」(四節)

勞碌從一方面來看，決不是徒然的，勞碌可以有所成就，成功使勞碌的人感到滿足(二章十節下)。勞碌是付了代價必有所得，因為人用智慧知識靈巧所勞碌的必有所得(二章二十一節)，這是指財富方面。所以勞碌使人成功，也可以致富。

這樣後果是甚麼呢？被鄰舍嫉妒，嫉妒是破壞人的健康，使骨中朽爛(箴言十四章三十節)，有嫉妒的心，易生損人的不良動機。

這是由競爭而有的，競爭就生嫉恨，這是日光之下的惡事。

勞碌為求成功與財富，就雄心勃勃，這是別人不能接受的，所以就施禍害的事。勞碌求成功，反自行挫折。別人想破壞，但自己也在本身上受損害。

有時會不會過分勤勞，以致成為愚妄的人。這樣豈非得不償失？實在是缺乏智慧，勞碌的危險就是過分，過分勞苦可能徒勞無功。

「愚昧人抱着手，吃自己的肉。」(五節)

這是一句箴言，謹防懶惰。參考箴言書有兩段經文，六章十，十一節：再睡片時，打盹片時，抱着手躺臥片時，你的貧窮就必如強盜速來。二十四章三十三節也相仿。

抱着手，好似中文的「袖手」，就是無所事事。人因懶惰，收入就無，沒有謀生之能，好似吃掉自己的肉一樣。

吃自己的肉，必有缺乏與飢餓。箴言十九章十五節下：懈怠的人必受飢餓，吃自己的肉是指失去健康，消瘦衰弱。箴言二十一章二十五節：懶惰人的心願將他殺害，因為他手不肯作工。

「愚昧人」一詞 (*qesil*) 原意為「厚實」「肥肚」，也是懶人的別號。勤吃懶做，最後飢餓體弱而死去。

人為甚麼懶惰呢？可能他認為勞碌無用，他認為食得有福，只知享樂，不肯勤勞，他覺得比殷勤者更懂得人生。他們的愚昧就是在此。

「滿了一把，得享安靜，強如滿了兩把，勞碌捕風。」(六節)

這是另一句箴言，看來似乎與上一句相反，上一句是責備懶惰，這一句是不鼓勵勤勞。過分勤勞，實在是不智的。人因勤勞當然有所得，到底為多得，滿了兩把，卻過分勞碌，實在不值得。工作適

度，滿了一把就已經夠了，不要貪心，這樣反而得享安靜，因為心安理得，適可而止才好。

安靜不是怠惰，而是內心的安息，沒有匆忙，沒有焦燥，凡事都有條無紊，按部就班，次第進行，完全不是沒有動作，沒有辛勞。

勞碌在此是與安靜相反，那是指過分勞累辛苦。雖然獲致財富，但付的代價太大。

這兩句箴言並非互為矛盾與抵觸，卻是相提並論，並互相補充的。怠惰固然不好，過分工作勞累也不可取。這是可參考箴言十六章八節，謹防不義之財而過分勞碌。十七章一節最要緊的是相安和睦，不可相爭(或不可為工作爭競)。

第三節是一個結論，有「更強」的比較。本節又是一個結論，有「強如」的比較。在這兩節(五、六節)，並非作比較，但比較的是在勞碌方面的調整，過猶不及，適可而至，採取中庸之道，才是最得體的。

傳道者的立場呢？為了財富，勞碌對別人是嫉妒，對自己是貪婪。這兩種情形都不好。財富既不能使人滿足，貪婪既不健全，嫉妒也有損於人於己，都不可取。

五、勞碌與富貴(四章七節至十六節)

本段最重要的用字是「二」，在第八、九、十一、十二及十五節。本段可分作三小段，每段(七至八節、九至十二節、十三至十六節)都有「二」，這是數字的類型，為智慧文學的體裁的特色。

在整個段落中，仍以勞碌為主要的論題。在勞碌中論友伴，論富貴，富貴不能永存。

(1)勞碌何孤單(七，八節)

「我又轉念，日光之下有一件虛空的事。有人孤單無二，

無子無兄，竟勞碌不息。眼目也不以錢財為是。他說我勞勞碌碌，刻苦自己，不享福樂，到底是為誰呢？這也是虛空，是極重的勞苦。」(七，八節)

傳道者現在將注意力又轉向另一種情形，他觀察有一個人完全單獨：孤單無二。既無家人，也無子息。這樣勞碌辛勤，有了財富，到底有甚麼意義？他為甚麼那麼勤勞？他多積財，卻看了仍不滿足，正如一章八節：萬事令人厭煩，人不能說盡，眼看，看不飽，耳聽，聽不足。

有一個問題出現了，這就盤旋在他心頭，使他自言自語地說，在問自己，為誰辛苦為誰忙？在二章十八至二十二節的話又臨到他了。傳道者恐怕他得來的留給後人，那人是否有智慧，將不勞而獲的錢財任意揮霍，簡直是個愚人懦夫。勞碌者沒有繼承人，留給未曾勞碌的人，這是大患(二章二十一節)。

工作沒有理想，勞碌沒有目標，那會有甚麼意義？孤單無二，孤單無子，孤單無兄，都是孤單的，只有孤身一人。三次提及，是完全與人隔絕的實況。

雖然沒有人繼承產業，那孤身一人仍拼命積錢，是為滿足他今日欲求，但仍無法填滿他的空虛，這實在是可憐又可悲。這無疑是守財奴的悲劇。

(2) 友伴何珍貴(九至十二節)

「兩個人總比一個人好，因為二人勞碌同得美好的果效。」(九節)

有的解經家認為本節應屬上一小段的結語，因為有一個「比較」的箴言，兩個人必強過一個人。「一」與「二」的數字又再出現。一人孤身沒有分享共同的喜樂，人究竟不是孤島，四面環水，不得幫助，也不助人。有兩個人就不同，可以彼此分享，互相扶持與協助。在

工作的場合中，人更需要有夥伴，工作才有意義，生活才有興味。這樣的勞碌就有確定的目的。

如果與人競爭，孤單作戰，未免太吃力，疲憊不堪。有友伴，就可以一同商議，合力奮鬥，共謀計策，以致勝利在握。當然這是指善意與公平的競爭，由競爭至合作，勞碌就更有價值了。

這是從智慧的觀點，有的照數學計算，一個也許比兩個有價值。第六節「一把」是適當的，「兩把」就是超過了，過猶不及。所以每件事的一與二，要照個別的情形來看，不能一概而論。

以下就是數字上的優勢(十至十二節)

「若是跌倒，這人可以扶起他的同伴。若是孤身跌倒，沒有別人扶起他來，這人就有禍了。」(十節)

這裏有第一個例子，兩人一起跌跌，當時有一個來扶另一個，可能另一個人跌得不會那麼重。如果有一個是站穩的，再來扶將跌的人，那人可能就不會跌倒了。

在心理方面，兩人在一起也比較有安全感，尤其老者體力不濟，又感衰弱，身體的平衡也不易保持。他未必一定在他旁邊扶着，但有人陪伴着，已經使他壯了。

上節是指工作方面的友伴，本節是指生活方面的伴侶。近年在醫療方面尤其注意同類的病人彼此照顧與心理的扶持，如癌病病人在一起住院，同病相憐，也能彼此切實地相顧與關懷。

「再者，二人同睡，就都暖和。一人獨睡，怎能暖和呢？」(十一節)

第二個例子是寒冷的冬夜，一人獨睡，必難暖和，如果二人同睡，就互相靠近，可以取暖。以色列人晚上睡覺必須有外衣，好似當作毛毯可以保暖。這是冬夜睡覺的必需品，甚至窮人借債，白日

將外衣作當頭，晚上債主要歸還，這是人道的行為。

二人同睡，有兩件外衣，重疊起來就更暖，兩人一齊擁着外衣當被，也暖和得多。

這又可指婚姻生活，夫婦同床，在心靈的契合也更為親密，聖經的例證在列王紀上一章一至二節，大衛王與婢女並非夫婦，卻同睡使老年的君王可以暖和，那婢女實在也是妃嬪。路加福音十七章三十四節兩人在床上，是夫婦。

「有人攻勝孤身一人。若有二人便能敵擋他。三股合成的繩子，不容易折斷。」(十二節)

第三個例子是二人可以彼此保護，不受攻擊與陷害。在罪惡的世界充滿了奸惡強暴。生命不是那麼安全。如果有另一個人在旁，人們就不敢欺侮，至少有所顧忌。要同時對付兩個人，就不這麼容易了。所以兩個人實在比一個要安全。

但是此處還有第四個例子，兩個人再加上一個，必更為安全，更加強大，力量越發充沛，以箴言的方式來說：三股合成的繩子，不容易折斷。

在上文只說一與二，現在再加一成為三，量的增多也使質的增強。三的數字是重要的，因為這是一加二的總和。

這裏似乎為回復第一小段的用意。人被欺壓，無人安慰，顯得特別孤單無助，如果有人同情，更多同情，那受欺的人就不會那麼可憐。顧影自憐往往是孤單者的心態。

本段雖無「勝過」或「強過」的短句，但涵義是有的，二人強過一人，但三人不是更強了麼，可見以數字仍有比較的作用。

(3) 智慧勝富貴(十三至十六節)

論勞碌，必有財富與權貴，這是智慧的觀念，傳道者願再加說明。

「貧窮而有智慧的少年人，勝過年老不肯納諫的愚昧王。」(十三節)

這裏的論題雖更換了，但與上文是連續的；在形式上仍有數字的方法：第二位(十五節)。另一種形式又有「比較」的短句：「勝過」。

這裏有三方面的比較，好似都是極端的。智慧人與愚昧王。貧窮人與富貴者(如君王)。還有一項：少年人與年老者。真正的關鍵是在智慧與愚昧之分。君王是富貴的，富有的老者，但他是愚昧者，所以不如貧窮卻智慧的少年人。

猶太拉比設法找出實際的人物，卻無法確定，可能這確不是歷史的人物，只是以代表的類型作為比例。

但解經家仍不遺餘力設法以歷史人物來說明：約瑟與法老為一例，約瑟出身微賤，年輕經驗不足，但他有神賜給的智慧，就能在政事上勝過法老。掃羅與大衛又為另一例。法老雖然比大衛老練，仍不能比大衛更有智慧。但這些都不是定論。

根據傳統的智慧，「智慧人」大有能力，有知識的人力上加力。你去打仗要憑智謀，謀士眾多，人便得勝(箴言二十四章五、六節)。可見政治需要智慧，君王需要謀士。

勞碌也許使人得着權勢與富貴，但要保持尊貴，仍需要多方的智慧。年齡與權位並不能保證有智慧。

「這人是從監牢中出來作王，在他國中，生來原是貧窮的。」(十四節)

有人猜測約瑟的可能最高，因為他是從監牢中出來，但他沒有作王，只作宰相，況且埃及也不是他的國，他的出身是在荒野。

有人推斷為大衛，但大衛雖流浪，但並未被囚禁在牢獄中，

所以可能也不是大衛。因此無人可以確定。看來仍只是作例證而已。

「我見日光之下一切行動的活人，都隨從那第二位，就是起來代替老王的少年人。」(十五節)

「我見 ……」又是一個新的論點，如在三章十節，四章四節，六章一節。但這仍是接續上兩節(十三、十四節)。傳道者再以個人觀察所得，研究多人的實況。他看社會的現象，在眾生相中，還是集中在青年人，一般人都是行動的活人，但少年人卻是站立的。這是在原位上起來站立着(中譯本未譯出「站立」)。青年人就取代老年的昏君。

這第二位實際的涵義是甚麼，傳道者並未清楚交代。富貴雖為人所追逐的，但究竟是短暫的，轉瞬即逝。第一位很快過去，接着第二位接替。

「他所治理的眾人，就是他的百姓，多得無數。在他後來的人尚且不喜悅他。這真是虛空，也是捕風。」(十六節)

第一位青年接替老君王，甚有政績，百姓很多，都在他的治權之下。這是因為他有智慧，所以十分成功，他的勞碌看來沒有徒然。

他也飽享榮華富貴，顯赫一時。但是正如一章四節所說，一代過去、一代又來。他的富貴終於過去，在他後來的人，就是那第二位來接替，並不喜悅他，因為第二位有他的新猷。這真是虛空，也是捕風。

附註：時間觀念

傳道書論時間，最顯著的是在第三章，有獨特的見解。作者說

明凡事都有定期與定時。定時(*'et*)在聖經中是一個常用詞，定期(*Zeman*)不僅是固定的時間，也是特殊的場合。這場合是在相對的情形下，互相抵觸(三章一至八節有十四對相反的情事)，說明人的限制。同樣一件事，以相同的途徑，未必都可成功。在不同的時間，有的成功，有的失敗，機會不同，人無法控制，也不能確定，這就使他十分困難(三章九、十節，八章六、七節)，令人憂勞(三章十節)，使人感到時間的因素是很複雜的(三章十一節)。

比較創世記論時間，就各殊異，因為神造天地，是神的時間與作為，人沒有參與，對時間就無認識，只知一切都有先後為序，時間的開始有，沒有終結，這是有一定的「點」，卻沒有「面」，而且也不是相對的，是一條線，向前進行，不是像傳道書所提的事件，周而復始，好似一個圓圈。除了生死以外，其他都可能重複與循環。

比較五經中其他書卷，如在利未記與民數記，時間是歷史的秩序。家譜是歷史的架構，時間是神創造的各種事的恩賜(家譜在創世記極為重要，在歷代志是祭司的觀點，成為歷史的見證。可見這是放眼於歷史的進程。以此為觀點，可由詩篇一〇四篇看救恩歷史，七十四篇看自然或創世歷史，不像傳道書三章看生活經驗的細節。

傳道書看現在，似極為反面。多有困苦，不能把握時間的轉變影響一切事物。作者以現今回溯過往，又展望未來，卻無法將現在、過去，與將來綜合起來，有整體的連結。他不能從過往學到功課，也對未來沒有盼望，或不敢前瞻面對現在，又無從預防危險，人似乎只有聽命於神(六章十節)幾乎近於命運論者。七章十四節：過亨通的日子，你當喜樂，遭患難的日子，你當思想，因為神使這兩樣並列，為的是叫人查不出身後有甚麼事。身後可指未來。

比較申命記，特別注重「今日」，自四章四十四節至三十章二十節，「今日」有三十五次之多，全書有七十次。今日在這世代的人，

如九章七節起，強調神在過往所作的事，摩西勸導以色列人謹守遵行我「今日」吩咐你的。這是將過往神的作為，作為今日蒙福的途徑，記憶與默念，是與時間有關：我追想古時之日，思想你的一切作為，默念你手的工作（詩篇一四三篇五節）。

再參考以賽亞書下半部，先知怎樣將過往與將來結合起來，有新的意義。四十六章十節：我從起初指明末後的事。從古時言明未來的事 …… 末後原不顯明，卻可從過往的應許看出來，四十一章二十二節：將來必遇的事，說明先前的是甚麼事，好叫我們思索，得知事的結局，或者把將來的事指示我們。將來的事是新事（四十二章九節，四十三章十九節），這卻是傳道書所否認的，作者認為在日光之下沒有新事（一章九節）。

傳道書論永生或永遠（ᶜolam）在三章十一節，是在世人心中。這是以賽亞書十分重視的，先知的觀點看永遠不是沒有時間的因素，也不是隱祕在現今的日子。永遠是時間既在過往也在將來。這是很遙遠的，卻是實際的。這是指救恩（五十一章六節），神的拯救（八節），是神的信實（五十四章八節），祂的聖約（五十五章三節），神的信實與恩惠是無盡的，賜給我們永遠的喜樂，可見完全是具體的，而且是積極的（以賽亞書五十一章十一節，五十五章十二，十三節，六十一章七，八節）。傳道書對永遠沒有那麼具體，引起經學家對這用詞有不同的解釋，可見智慧文學與先知著作在時間的觀念上不同，在「永遠」的認識上也甚有差異。

傳道書既不是以虛無主義來注重享樂，也不以懷疑論看保留與放棄。他認為機會不可更改，日子有好有壞，時間不在人的手裏，只有在無奈中敬畏神（三章十四節），他的人生哲學表現在九章七至十節：

你只管去歡歡喜喜吃你的飯，心中快樂喝你的酒，因為神已經

悅納你的作為。

你的衣服當時常潔白，你頭上也不要缺少膏油。在你一生虛空的年日，就是神賜你在日光之下虛空的年日，當同你所愛的要快活度日。

因為那是你生前，在日光之下勞碌的事上所得的分。凡你手所當作的事，要盡力去作……順服神，一有好的機會就應把握，正如箴言十五章十五節，心中常歡暢，不要只在困苦的日子愁苦。

時間是神安排的，所以要排除萬難，盡情享樂。在困難的日子裏，要有勇氣面對：我終身的事在你手中(詩篇三十一篇十五節)。

伍、敬虔與財富

(五章一至二十節)

傳道者從智慧的觀點，看到人敬虔的真義(五章一至七節)，以及錢財的無定(八至二十節)，作十分坦誠與中肯的分析，加以勸導與勉勵。

一、崇拜宜慎重(五章一至七節)

崇拜在此包括三項禮儀的動作：獻祭、祈禱、以及許願。在章節的排列。希伯來文聖經自四章十七節開始。但譯本大多將這一節作為五章一節，從上下文來看，這樣比較連貫。

> 「你到神的殿，要謹慎腳步，因為近前聽，勝過愚昧人獻祭，他們本不知道所作的是惡。」(五章一節)

傳道者的勸導，是根據傳統的智慧。箴言十五章十八節：「惡人獻祭，為耶和華所憎惡，正直人祈禱，為祂所喜悅。」二十一章三節：「行仁義公平，比獻祭更蒙耶和華悅納。」二十七節：「惡人的祭物是可憎的，何況他存惡意來獻呢。」智慧者論敬拜的事，也必根據先知的觀念：「聽命勝於獻祭。」(撒母耳記上十五章二十二節)所以這是崇拜基本的意義。此處無意否認禮儀的價值。敬拜有固定的場合：神的殿，固定的形式：獻祭。敬拜是有行動的，但必須配合信心與信心的行為。禮儀的義與道德的義必須一致。

舊約中獻祭有幾種意義，有一種是贖罪的，如果獻祭者不知道

所作的是惡，沒有罪愆的意識，就不會獻贖罪祭。另一種是感恩的，真正敬虔者體會神的恩典，就獻上感恩祭，這也不是罪人所作的，因為赦罪的恩典不在他們身上。還有一種是相交的，保持與神的關係。這也不是作惡的愚昧人所做的。獻祭只對智慧者有意義，因為他知恩感恩而且報恩，有得蒙救贖的實際經驗。

所以敬虔者應有兩種基本的態度，首先是謹慎。崇拜時必須鄭重其事，十分嚴謹，走到神的面前，有十分虔恭的心。腳步是行動，在神面前行為要端正。

第二，要有謙卑的心，近前來，是來聆聽神的聲音，靜聽神仁慈的叮嚀。保持靜默。在神面前安靜，是屬靈操練的第一步。

愚昧人在本書常常被提說(四章十七節，五章三、四節，又在十章一至三、六、十二至十四節)，可說是重要的用字。

智慧人謹慎腳步，是慎於行為，詩篇一一九篇一〇一節：「我禁止我腳走一切的邪路，為要遵守祢的話。」二十六篇十二節：「我的腳站在平坦地方，在眾會中我要稱頌耶和華。」

「近前聽」，是求神的喜悅，與神有親近的關係(詩篇三十四篇十九節，八十五篇十節，一一九篇一五一節)。

「你在神面前不可冒失開口，也不可心急發言，因為神在天上，你在地下，所以你的言語要寡少。」(二節)

這是上節的補充話，有點像箴言的格式。主要在勸導人靜默，在神面前不可任意發言，冒失與心急二者不同的字而涵義相似。

在神面前說話，或指祈禱，或指許願，不可急躁。說話少，表明誠懇，也表明謙卑，這是詩人的祈禱：「願我口中的言語，心裏的意念，在神面前蒙悅納。」(詩篇十九篇十四節)

這是智慧者應有的態度，凡事謹慎，在敬虔的事上更應小心翼翼，對神有無限敬畏的態度。智慧者必三思而後行，而愚昧人往往

不經思考，隨便就行出來，不計後果。

本節下有另一個理由，那是論神與人有極大的距離，神在天上，多麼超越與崇高。人在地上，何等卑下。人對神有無限敬仰的情懷，在敬畏的心情中，怎敢隨意說話？人必須承認自身多麼幼稚有限，惟有神是全智全能的。但人不可以為神既高高在上，對人缺乏關懷的心。但神的意念與道路不僅高過人，而且也是人無法設想的，所以在神面前言語要寡少。言語寡少是智者的特性，箴言十章十四節智慧人積存知識。在十九節：禁止嘴唇是有智慧。

再可參考詩篇一一五篇三節：我們的神在天上，都隨自己的意旨行事。在十六節：天是耶和華的天、地，祂卻給了世人。神與人有別，祂是完全另外一位(The Whole Other，參考 Rodulf Otto, *The Idea of the Holy*)。

為避免有不虞的危險，連祈禱都得謹慎，不要隨意開口，不可與神來爭辯。

在此，傳道者必須警戒人敬拜不可空乏，禮儀不可只有外表。神是靈，我們的敬拜也重心靈。

「事務多，就令人作夢。言語多，就顯出愚昧。」(三節)

事務多，必定十分操勞，一章十三節，天下所作的一切事，都是極重的勞苦，心中必增加憂煩，日有所思，夜有所夢，這是必然的。夢本身未必不好，這裏不是指夢魘，由夢說明勞心與勞力，身體疲累，而心裏沒有休息，才將許多的事化為夢境。

但是夢也會說明心中的願望，在工作中不能實現的，工作方面缺乏精練，以致不大成功，有挫折感，只在夢中洩憤。

愚昧人的話多，比較智慧人話語寡少。在第一節已經作過尖銳的對比，以「勝過」的語句來說明。他們表明過分熱心，要在神面前獻祭，實在是徒勞無功的。此處又在崇拜時極不得當，話太多，太

急促，也與做夢一般，沒有甚麼結果，也徒勞無功，是智慧者所不屑為的。

「你向神許願，償還不可遲延，因為祂不喜悅愚昧人，
所以你許的願應當償還。」(四節)

這是進一步的勸導，有關許願償還的事。這是應參考申命記二十三章二十一至二十三節。許願有不同的情形，有時是求神的幫助(士師記十一章三十、三十一節；撒母耳記上一章十一節)，有的只是一般的祈求。

這節之首，「無論何時」，中譯詞沒有譯得那麼細膩，但內裏確有這個涵義，而且動詞是未完成式，為表明常有的事，在傳道者的言詞中，神的名字不是耶和華，不像申命記提到耶和華你的神，也值得注意，因為這是律法所規定的，而律法是有以色列與神聖約的關係。耶和華是以色列聖約的神。

許願必須償還，是必須慎重從事，不可輕忽，詩篇六十六篇十三至十四節特別申明。

神所以不喜悅愚昧人，就是因為愚昧在這崇拜的事上太不認真，所以會誤事。箴言二十章二十五節不可冒失，重點也是在此。冒失說話與冒失許願，不僅是愚昧，甚至也有不虔之嫌。

「你許願不還，不如不許。」(五節)

上節說明許願償還不可遲延，本節再加以禁止，但用比較的方式：不許願，勝過不償還。雖然中譯本未將比較的語氣道出，但這樣譯出，仍有可讀性，經義十分清楚。

許願不是必須的，事實上，若不許願，神不致生氣，因為不許願並非罪，但如果許了不還，那才是罪，神不僅不喜悅，祂甚至發怒。

下節再加以說明，補充此處所說的。

「不可任你的口使肉體犯罪，也不可在祭司面前說是錯許了。為何使神因你的聲音發怒，敗壞你手所作的呢？」（六節）

這節的背景是民數記十五章二十二至三十一節，也可參考利未記四章二節起。這是有關疏忽的罪。當許願者無法償還的時候，必有說詞聲明錯誤。由於許願是在崇拜的時候，在聖殿的場合，所以必在祭司面前，七十士譯本作「在神面前」。

許錯的實際理由並不清楚，但必與言語犯罪有關。這總是一宗罪，為神所憎惡，神必發怒，並且降罰於這樣的愚昧人。這一定有神的審判，雖然傳道者沒有直接提說神的審判。

許願不還，是許願的罪，是口舌的不慎，導致肉體犯罪。肉體是指身體或整個人，也是指「自我」。亞蘭文譯本作「地獄的審判必臨到你的肉體。」在神施行的報應，身體的刑罰是必有的。

在祭司面前，但是「祭司」這一用詞並無出現，只說「使者」或「天使」，這曾引起經學家的爭議，但譯為祭司，因為祭司是聖殿的代表人物，以神的使者身分，處理獻祭的事。

本節下又是修辭的問題，「為何」也可以譯為「恐怕」，神會發怒，會敗壞人的努力。這無疑是對愚昧人的警告。愚昧人無論作甚麼，都不會成就，因為他不誠實，不償還所許的願。

對本節爭議的中心是在「祭司」，原意為「使者」或指神，為尊敬神，不敢稱神。這是一種說法，如七十士譯本。另一種主張，這是指天使，甚至馬丁路德與耶柔米都採取這個主張，因為天使是有中保的職任。根據瑪拉基書二章七節及哥林多前書十一章十節。

凡認為是「天使」的，根據利未記四章，因為祭司該處理不經意

的罪，許錯了願是疏忽的罪。傳道者不是祭司，但他是以智慧者的立場，接受祭司的傳統，這個解釋是大多解經家所接受的。

「多夢和多言，其中多有虛幻，你只要敬畏神。」(七節)

本節上半原意為：雖然多夢、虛幻又有多言。多有虛幻是七十士譯本加上的，虛幻仍在中間。多有夢幻、多有虛空、多有贅言。雖然這些是莫須有的，但總意仍在敬畏神。

這節上半是否為重複本章第三節呢？因為這節似乎沒有重複的必要。但敬畏神可說是總意，這是敬虔的態度，在論形式與禮儀，這個中心思想不容忽略。

五章一至七節，作者在文體方面的重點可以注意：

(甲) 正面：到聖殿去，謙卑安靜，不作愚昧的獻祭 (第一節)

(乙) 反面：不可在神面前急促說話，要敬畏神 (第二節)

(丙) 箴言：做夢是愚者的真相 (第三節)

(甲) 正面：許願必須償還 (第四節)

(乙) 反面：許願不還，神必刑罰 (第五，六節)

(丙) 箴言：做夢是愚者的真相 (第七節上)

結論：敬畏神 (第七節下)

以崇拜的表現，可以看出智慧者與愚昧人的分別。敬畏神必須以神為中心，神的話才是主要的，人的話毫無意義，人不應該說其麼，他的本分只有靜聽，聆聽神的話，對神只是虔恭，謙卑，尊崇與敬畏，神與人有別，人不可將神的觀念世俗化，人本化。

二、財富的無定(五章八至二十節)

傳道者在論財富之前 (五章十節起)，先再重複欺壓不公的事。這原在四章一節裏論述。但此處提說，是指當政者腐敗斂財，還是與財富有關，財富是極大的誘惑。

(1)為財欺壓人(五章八、九節)

「你若在一省之中見窮人受欺壓，並奪去公義公平的事，不要因此詫異，因有一位高過居高位的鑒察，在他們以上還有更高的。」(八節)

社會中有欺壓不公的事，是當政者的罪惡。人有權就會腐化，這是普遍的現象。受害者不是富戶，因為富者會賄賂官方，大家狼狽為奸，奸惡非常，所以為富不仁。不仁者才會富有，受苦者往往是窮人，他們是被欺壓的對象。欺壓是搾取他們的勞力及有限的財力，為中飽自身，所以根本無公義公平可言。官方在審判之處，公義之處有權力，所以他們就以奸惡獲取錢利(三章十六節)，使傳道者極為憤慨。

如果被欺壓者不平則鳴，但向誰「鳴放」，官官相護，高位還有高位，還有更高的，他們不會仗義處理，為保全他們的地位，而且他們自己也貪污取利，所以任何循公義(法律)的途徑，都會失敗，因此不必詫異，這是可以預料的。

當然最高位的是神，只有神是絕對公義的。伸冤在神，神必報應。但傳道者沒有明說，雖然這是聖經中的信念，這信念也是傳道者具有的，可參考三章十七節，以及五章五，六節。

此處有一用詞「鑒察」，原意為「看守」，也可譯為保護，這是否暗示？如果高官不能保護，再高的還有神？祂是至高者，祂必保守看顧(箴言六章二十二節)。

「況且地的益處歸眾人，就是君王也受田地的供應。」(九節)

本節提說「益處」，就是指產業，尤其是田產。這裏所論的，實際指一般的財富。

田產本是神所賜予的，人人都有，以色列人是神的選民，耶和華的地土，是每個家庭都可以承受的，所以這是眾人願為生計的。君王為一國之首，理當受國民的供奉。但是事實上，富人以欺壓的手段，併吞田地，使窮人變為佃戶，終年辛勞，全部納糧，自身難圖一飽，這是神所憎惡的，而官方沒有顧念小民，君王也視而不覺，沒有神公僕的精神，也不是以父母官的心腸，使傳道者極為不滿，他從智慧的觀點看，財富實在是害人之物，以下他就分析財富的危害。

(2) 貪愛必不足（五章十至十二節）

從第十節裏，就有一連串的論述，論財富對人生的影響，有正面，也有反面，我們需要有正確的觀念與態度。

「貪愛銀子的，不因得銀子知足，貪愛豐富的，也不因得利益知足。這也是虛空。」（十節）

誰都愛錢財，因為錢財能使人有舒適的生活，快樂的享受，但危險也就在此，越有越多想要，越多更貪愛。一章八節，眼看，看不飽。四章八節，眼因不以錢財為足。人心好似大海一般，江河怎麼流，海卻不滿（一章七節）。所以人心其實並不大，但是整個的世界都裝進去，也無法填滿內中的空虛。所以耶穌警告人：人若賺得全世界，卻賠上自己的性命，真是得不償失。

這裏作者並非論錢財不可靠，如在箴言十一章二十八節，約伯記三十一章二十四節以及詩篇四十九篇七節。此處先論主觀的因素，貪愛是危害的，有自行毀滅，自行錯謬的性質。

傳道者似不以道德的口吻，苛責貪愛錢財的罪，卻以智慧的見解，看透人性的軟弱，而且強調錢財不能答覆人的問題。這也在十章十九節說出人的錯覺，以為錢能叫萬事應心。

「貨物增添，吃的人也增添。物主得甚麼益處呢？不過眼看而已。」（十一節）

財富的增加其實是相對的，越多得，越多消耗。可見這只是看帳戶，看數字，不是真正有所獲得，可說沒有甚麼益處，不是實際的盈餘。

這裏說出勞資的關係。資方要有盈利，需要勞方的努力，沒有勞方的辛勞，物主怎可致富？但是財富真的增加，怎樣處置呢？物主總得分給勞工，生意做大了，資本也得增加，成本也得重新估計，因為「吃」的人多。

還有一種情形，人們看到財主豐富，就會來倚靠，成為食客。箴言十九章四節，財物使朋友增多，好施散的，有多人求他的恩情。

怎樣稱是益處呢？怎樣來看成功呢？用甚麼尺度來衡量？不過是逞一時的歡樂而稍感滿足，但貪婪仍將短暫的滿足沖去了，更是貪得無厭。

貨物是有流動性的，現在有的，以後未必能夠保持。在流動中必會發生分配的問題，分配不均就會產生危險，別人會來擒取，或在別的方式消耗，就逐漸失去了。

可見有錢財，錢財無定，有得必有失，很不安全，不會永久擁有的。

「勞碌的人，不拘吃多吃少，睡得香甜。富足人的豐滿，卻不容他睡覺。」(十二節)

勞碌的人是窮人，是勞方，靠勞力謀生，他們是工人。照着七十士譯本作奴僕，而希伯來文作僕人。他們以勞力換取的報酬或多或少，好似吃多吃少，不必過分較量(較量也無濟於事)，沒有甚麼心事，可以安睡，因為無所思慮。

富足人呢？他們財產多，操心也多，他們未必不是勞碌的人，但勞心更加艱苦，心中實在太多思慮，十分勞煩所以不得好睡。錢財多，也增加不安，因為憂慮錢財的安全問題，怕人搶劫偷竊，又

怕人明爭暗鬥，來騙取。這樣心中難有平安。

在這幾節，有很多重複字值得注意：「豐富」在十節、十二節。「知足」在十節及十二節「豐足」，「吃」在十一節及十二節，「睡覺」在十二節。

人因追逐錢財，很容易自行墮入網羅，好像將腳陷入淤泥中，無法自拔。(1) 錢財不能滿足 (十節)。(2) 錢財使人不安 (十一節上)。(3) 錢財積多，流通不易 (十一節下)。(4) 財富令人煩惱失眠 (十二節)。還有三點在以下的經文：(5) 錢財若經貪愛自找苦吃 (十三節)。(6) 錢財容易流失 (十四節)。(7) 錢財無定，在死時就全失去 (十五節)。

(3) 反面的分析 (五章十三至十七節)

錢財無益，傳道者繼續論反面的因素，錢財似乎一無是處。

「我見日光之下有一宗大禍患，就是財主積存貨財，反害自己。」(十三節)

錢財是禍患，首先看財富的不安全，人設法來看管，實在勞心憂煩 (十至十二節)，錢財的損失是有極大的可能 (十三節下至十四節上)。

怎樣會愛自己呢？因為太多憂慮，使自己的健康損壞，將人生中比錢財更重要的事都忽略了，生活淪落到極卑下的地步。

「因遭遇禍患，這些貨財就消滅。那人若生了兒子，手裏也一無所有。」(十四節)

錢財實在太無定了，所有權不是永遠的，今日是屬他的，明日就不再歸屬他，他變得貧窮。

生了兒子原是好事，既可讓兒子享受，日後也可由兒子來繼承產業。但是現在沒有錢財，有了兒子反增加生活的負擔，而且現在不再有產業，兒子長大，沒有產業可以讓他繼承。以前豐富有餘，

現在赤貧如洗。這樣不是更悲慘了麼？

「他怎樣從母胎赤身而來，也必照樣赤身而去。他所勞碌得來的，手中分毫不能帶去。」(十五節)

這是人一生的寫照。他來時是一個嬰孩，他去時是一個成人。為甚麼是赤身的？因為生不帶來，死不帶去。赤身指他一無所有。

從生到死，自母胎出來，回到大地的母腹，可以參考約伯記一章二十一節；詩篇一三九篇十五節。

他的勞碌得來的，手中分毫都不能帶去。這是詩篇四十九篇十七節：「他死的時候，甚麼也不能帶去。」

「他來的情形怎樣，他去的情形也怎樣，這也是一宗大禍患，他為風勞碌有甚麼益處呢？」(十六節)

這是重複在十三節的公式：大禍患。主題是來與去，也是重複十五節。人的勞碌歸於虛空，毫無益處可言。

這是大禍患，因為財富都失去了，因為死亡就在前頭，將一切的勞碌都歸徒然。死亡本身也是禍患，實在無法彌補的缺陷與損失。

為風勞碌，是為生命的氣息呢？氣息就只是生存，求生存而勞碌嗎？這未免太可憐了。風是空洞的，看不見摸不着，人的勞碌沒有目標，只是捕風捉影，毫無實際，毫無內容。

「並且他終身在黑暗中吃喝，多有煩惱，又有痛患嘔氣。」(十七節)

他一生在勞碌中過活，終日勞碌，甚至做到天黑才可回來晚飯，在黑暗中，是指黑夜裏。

人為求生計，只為吃飽，暗無天日，生活在苦楚的狀況，如在

黑暗之中。

黑暗常指反面的涵義，可參考二章十四節，六章四節及十一章八節。

下半節煩惱，也可作惱怒，心中不滿，充滿惡毒的情緒，所以在最後一個用詞譯作嘔氣。煩惱與嘔氣都有生氣的情況。

這裏再說到痛患，指身體的病痛，或心理的病態，或兩者都有。生活充滿着辛苦與艱難。

(4) 正面的觀察(五章十八至二十節)

這段結語正如第二章的結束(二章二十四至二十六節)，作者顯然不願以消極的語氣，繼續作反面的否定。這是智慧者的勸告，使人在艱難的生活中仍得鼓勵。

在論題與用語似重複上文所論的，如二章二十四節，三章十二、十三、二十二節。

> 「我所見為善為美的，就是人在神賜他一生的日子吃喝享受日光之下勞碌得來的好處，因為這是他的分。」(十八節)

這是我所經歷的，據我所見，「這為善為美的事 ……」這句話譯詞稍有困難，因為如果直譯，可作「這件合宜的事實在美好」。「美好」是形容「為善」或合宜的事。這件合宜的事本身是美好的，或說這是合宜的，因為本來就是美好的，中譯詞等於將這兩者作為兩個形容詞：這事既善又美。一般解經家大致同意這樣的譯法。

這件事就是吃喝享樂，在一生的日子，是指人生短暫在數得出的日子裏。好似詩人求神賜他智慧，數稱自己的日子。趁着現在還活着，及時享受勞碌得來的益處。這是神所賜的，是祂恩典的賜予。

這是他的分，是神安排的恩典。這是美事，一切勞碌的快樂，

就是從勞碌中所得的分(二章十節，三章二十二節)。

如果這是及時的，按其時就成為美好(三章十一節)。所以這是美好的分。

「神賜人貲財豐富，使他能以吃用，能取自己的分，在他勞碌中喜樂，這乃是神的恩賜。」(十九節)

這節幾乎完全重複上節的經義，幾個主要的用詞都重複：如「賜」「分」「勞碌」，所以在此加以肯定神的恩賜。神的恩賜也是重複三章十三節。

「貲財」先在十三節提說，這是積存的豐富，可惜以後又失去了。這既是神所賜的，怎麼會失去呢？但此處加上豐富(nekasim)，為強調財富不僅來自神，也有享受豐富的能力，這能力的來源也在於神。

可見財富的價值不僅可以積存，也可享用，只積存反害自己(十三節)，會享用才是喜樂。

「他不多思念自己一生的年日，因為神應他的心使他喜樂。」(二十節)

這是勉勵的結語，全節有兩個「因為」，第一個是在節首(中譯詞未譯出)，上半節是重複十八節，下半節是重複十九節。

他需認清，人生雖然短促，一生的年日不多，但無需焦慮(思念的涵義)，沒有焦慮，才會喜樂。

神應他的心，「應」原為答應，或應允他心所願的，使他的心為喜樂所佔有。

神應他的心，也表明神同意他追求喜樂的心。智慧者必須認清這世代的邪惡，錢財的無定，但神的恩賜，使勞碌有所得。關於勞碌的問題，在十六、十七節提起，這裏算是一項答案。

附錄(一)：工作成狂

傳道中論勞碌，勞碌或工作一詞(*ml*)共有三十四次，可謂本書一個很重要的論題(名詞 *ʿamal* 二十一次，形容詞 *ʿamal* 五次，另有八次可作不同的詞)。勞碌或「工作」與「分」有關，在二章十，二十一節、三章二十二節，五章十七，十八節，九章九節。又與「益處」有關，在一章三節，二章十一節，三章九節，五章十五節。

在工作的另一方面是快樂(*śmh*)，在本書有十七次：三章十二、二十二節，五章十八節，八章十五節，十一章八、九節，另在二章二十六節，五章十九節，八章十五節(又一次)，九章七節。涵義甚為相同。

工作勞碌是必要的，但過分勞碌有必要麼？有人就在用字方面發明一個詞 workaholic，工作可能像酒癮，賭癮一樣會上癮，成為工作狂，在心理方面就不正常，心理學家有一本書，戲稱為「工作狂者的自白」(*Confessions of a Workaholic* by Wayne Oates)這書名幾可成為傳道書的副題，人的努力是否可成為自我申明，認為這是十分有理的，可說是世界秩序的奧祕。人生是否必須那麼勞碌，為享受神的恩賜？這是值得深切省思的。

有幾段經文可作為例證，說明傳道者的見解。

(1)二章十八至二十六節：人的勞碌結果，若留給他人工作就沒有最後或終極的價值。人還不如吃喝享樂，享受勞苦的成效(二章二十四節上)。傳道者恐怕人就以此為人生目標，他就特別提醒讀者，享受是必須完全倚靠神的作為。人的快樂必須在於神的喜悅，神的行為是人無法清楚規劃的(二章二十四節下至二十六節)。這樣勞碌的企圖也只是捕風而已(二章二十六節)。

(2)三章一至十五節：本段的解釋在於三章十一節下及三章十四，十五節。神雖使萬事各按其時，成為美好。但人無法找到人生

意義的祕訣。有些事雖是美好的，卻仍是無法解決，十分神祕，人也無從操縱(三章一至十一節)。所以最好享受神今日所賜的恩賜，使人了解人生。那是指人的閒暇與工作(三章十二、十三節)。這樣，人的享受仍在神的手中，是人力無法成就的(三章十四、十五節)。傳道者正面的忠告是人必須在現在就有積極的行動，是神所賜的。

(3) 三章十六節至四章三節：傳道者論義者與惡者有相同的命運，人幾乎與禽獸一樣，都難免一死(三章二十二節上)。將來實在是一種奧祕(三章二十二節下)，社會不公道與欺壓到處皆是(四章一至三節)，人的快樂雖然是短暫的，但這樣的快樂仍是真實的，須要有道德的能量，最終極的意義與見解仍未覺察。

(4) 四章四至十六節：傳道者論勞碌的虛空，仍集中在人的自私。人的工作及工作的技巧，多出於競爭與貪婪。人生必須在社會中(四章九至十二節)，任何以自我為中心的勞碌都是沒有價值的，想追隨的人也只有拒絕(四章十三至十六節)。人能否單獨地工作？還認清一切的勞碌與休息必須在社會中分享？

(5) 五章九節至六章六節：傳道者論財富不能使人找到人生的意義。財富造成焦慮，而且也難以持久。生命中最美好的，是享受神所賜的富貴，那就是工作與閒暇(五章十七節)，只有從神來的恩賜，才有真正的力量。神若不賜力，人是無從享受。神若不給予能力，快樂也無價值可言(五章十八節至六章六節)。

以上每段經文，都是注重傳道者正面的思想，將其中的內涵表明出來。傳道者雖懷疑他的想法，但他的意願是為肯定。他只想在較大的情況之中，糾正人錯誤的企圖，因為生命的奧祕必須注意，沒有答案，卻有準則。

人生就是享受、感賞與慶祝，人在秩序的宇宙中，所擔任的角色，也是要有秩序，發覺秩序，並且負責分享。

附錄(二)：錢財無益

傳道書論現世的事，似比聖經其他書卷為多，尤其關於物質問題，如貧富及投資問題。有的經學家計算本書有二十九個商業的用詞，例如「益處」一詞，原意為「利潤」，有十八次出現，「財富」也有十二次，「勞碌」有多處，有時可譯作「勞碌所得」也出現了十二次(參閱 M. Dahood, "Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth," *Biblica* 33 (1952) 220-21, C.W. Reines, "Koheleth on Wisdom and Wealth," *Journal of Jewish Studies*, 5 (1954) 80-84)。

茲將本書主要的經文，有關財富的論述分別於下：

(1) 五章六節：這是有關許願，在祭司面前許錯了，神發怒就會敗壞你手所作的。這常指借債須將當頭交出來。但在口舌上有錯失，以致不立即償還所許的願，神就不喜悅(箴言六章一、二節)，神敗壞「你手所作的」，實則為財產，就是他所收斂的。

(2) 五章八節：這是有關欺壓的事，而因高官有權勢就腐化貪婪，屈枉窮人，這是為富不仁的行動，傳道者以正義感看這不公道的現象，對錢財的貪愛，看為萬惡之根，是以一種否定的態度。

(3) 五章十三至十七節：說明財主積存貲財，反害自己。他終身在黑暗中吃喝。「黑暗」在後期希伯來文的字義可作省錢(可參考猶太著作(*Sigra ʿEmor* 23：13; b. *Menah* 86b)。過分節儉就是吝嗇。

黑暗在六章四節，指名字被黑暗遮蓋。在生前缺乏，死後被人遺忘。黑暗指缺乏與受限。

(4) 七章十一節：智慧和產業並好。傳道者是否指「在智慧的維護之下，產業得以保存。」全能者神的蔭庇下是最安全的(詩篇九十一篇一節)。本節所要說的，在比較之下，智慧比財富更好(七章十一節下：「得智慧更有益。」

(5) 四章二節：讚歎死人，在讚歎的語氣中，中譯詞比較好，若譯作讚美或讚揚，都不恰當。這字 (*Shevah*) 在後期的希伯來文 (M. B. Qam, 9：4)，應為「增值」，是商業用詞，死比生更有價值，因為在世勞碌太多，焦慮太甚，人為財死，但死後不必再來處理財產了。

綜觀以上的分析，傳道者在用字上，沒有直接用「財富」(常用字為 (*hôn*)，而用另一個字「貲財」(*ᶜošer*) 在六章二節。因這個字在五章十八節譯為「好處」。那常用字在箴言有十八次 (聖經中總共為二十六次)，可見傳道書的作者必另具用意，雖然讀者不易推測。

從社會文化背景看，傳道書似對經濟狀況較好的人們，可說是社會階層較高的人士，例如在二章八節提說積蓄金銀，五章十三節積存貲財，十四節投資失敗。十一章一節海外貿易。五章十二節富足人的豐滿，不容睡覺，是因焦慮而失眠。六章一至五節，財產在死後反有外人享用。

本書只提耶路撒冷，卻不提以色列，雖提王，可能為強調智慧之傳統，以致經學家認為標題是後加的。本書所顯示的，據估計為波斯時期，王的稱謂可能指省長或高官 (一章十二節，二章十二節)，那時猶太在波斯轄下的殖民地，經濟情形較佳，人們似只在俗世中追逐物質的豐裕，以致傳道者屢提財富不可靠的消極論調，因為過分勞碌實在沒有價值。

消極的語調是有的，但並不否定錢財，應及時享受生活的快樂。但是局勢無定，社會變遷又大，財產是否可以保存，實在沒有安全。何況財富增加焦慮，對心靈並無益處，引起嫉妒，外人享用，這些都是說明錢財無益 (可參考二章二十一節，四章四至八節，五章十二至十七節)。

附錄(三)：喜樂美善

傳道書五章十八至二十節：人在神賜他一生的日子吃喝，享受日光之下勞碌得來的好處，是為善為美的。在二十節有兩大理由：上半節是看十八節，下半節是看十九節。在全書中，可參閱二章二十二、二十五、二十六節，六章十一、十二節，八章六、七節，九章四、五、十一、十二節以及十一章八節。

這段難解的字為「應心」(中譯詞「應他的心」(*maʿaneh*)。這個字原意可作不同的字義，或作「忙碌」或作「回答」或作「啟示」。此處中譯詞意即「回答」或「應和」，應他的心，就是以啟示使他的心喜樂。

這字是在一章十三節及三章十節，神使他們受經練。或許這是亞蘭文的字源，為傳道書首次應用的，可見這用字必甚為重要。如果譯為「忙碌」，經義也極為值得省察。人生苦短，神就使人忙於喜樂。

傳道書並非箴言的彙集，而是有一定的結構，在這結構之內，三段經文是有連貫性的，即一章十三節，三章十節與五章二十節。

一章十三節的「經練」，似可譯為「忙碌」，三章十節也同樣的譯詞，世人忙於勞碌的事，實在太辛苦，可對照四章八節與五章十三節，這是禍患，禍患的反面是美善，因為一切如各按其時就成為美好了。

在另一方面來看，本段經文(五章十八至二十節)集中在以羅欣(神)，在本書共有十八次。自五章論宗教的行為，(從四章十七節至五章六節)共有五項，而三章十至十五節已有六項，可見那兩段經文甚為重要。但本段(五章十八至二十節共三節，提說神竟有四次之多，包括六章二節有兩次，都是為論信仰而注重的。

這幾處所強調的，其實是注重神的恩賜，神賜人貨財豐富，為

使人能以享用。神可以賜人享用(如五章十九節)，也可以使人不能享受(六章二節)。

在六章二節之後，不再提神的名字，只說人的死亡與陰間(歸一個地方)，五章十九節已經歸納，所以神的恩賜已經作為最後的結語。五章十九節只是補充三章的論述。喜樂實在是神的恩賜。

從此可以從傳道書得到結論，神並不完全隱祕，祂以賜人喜樂的心，是祂的啟示，祂願這樣應和人的需求，向人說話，使人可以認識祂，明白祂的心意。

五章二十節實在是本書要義的關鍵，尤其是認識神的鑰節。參考 Norbert Lohfink, "Qoheleth 5：17-19 - Revelation by Joy," *The Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990) 625-635。

陸、智慧與願望

（六章一節至七章二十九節）

第六章傳道者繼續論財富，再論福壽，但是人生苦短，生命實有局限。第七章論智慧，過往與現今，對價值感與優先問題作比較（一至十二節）。再轉向社會罪惡，思想神的作為（十三至二十四節），以尋求智慧找到正直人，與愚昧者有別，為傳道者的願望（二十五至二十九節）。

一、財富有喜樂？（六章一至二節）

「我見日光之下有一宗禍患，重壓在人身上。」（六章一節）

「我見」又一觀察，為一段新的開始，發揮傳道者的理論，「禍患」在五章十三、十四節提說，是富者的危險，此處再繼續討論，問題在五章十六節：「他為風勞碌有甚麼益處？」答覆在五章十八至二十節，在勞碌中喜樂。但此處（六章一、二節）又提出反論，有財富未必真得喜樂，這會成為重擔，壓在人身上，無法擺脫。

「就是人蒙神賜他貲財、豐富、尊榮，以致他心裏所願的一樣都不缺；只是神使他不能吃用，反有外人來吃用。這是虛空，也是禍患。」（二節）

禍患是甚麼？人有財富，因富而貴，有尊榮，但是沒有能力來享受，得着喜樂。

五章十九節提說神賜貲財與豐富，現在他蒙神賜給尊榮。這三項原為描述所羅門王的情況(歷代志下一章十一、十二節，也可參照本書二章一至八節)。他的財富那麼多，簡直一無所缺。以致他心裏所願的，樣樣都有，應該可以滿足了。這正與五章十九節所說：能以吃用，有能力來享受。

「只是神使他不能吃用」，情形正好相反。本來這種享用的能力不是神所賜的嗎？為甚麼本來可以，現在不能？原因在哪裏？是否因患病，或有其他原因，這裏沒有說明。這樣看來，神有時降福，有時卻降禍(阿摩司書九章四節)，難道神出爾反爾？不禁成為信仰的疑難。但是傳道者似乎在此特別強調，神是有絕對的權能，我們不可置疑。

吃用是指享用，吃是指口福，就是以吃來表明享受(如箴言十三章二十五節及詩篇八十一篇十六節「飽足」為福分)。

但是現在富者不能享用，卻落到外人手中，反有外人來吃用。誰是外人，是外地人，在本地是寄居者(出埃及記二十一章八節，申命記十七章十五節)，此處實際是指別人，他人，也許與富人不相干的，使他感到這是禍患。

在傳統的思想中，神賜的福是財富及物質方面的豐富，在申命記八章十節以及箴言十三章二十一、二十五節都有說明，就是神所悅納的人必這樣蒙福。現在富人既不能享用財富，必不蒙神悅納，他就與愚昧、罪惡人無異，這真是禍患。

二、福壽有尊榮(六章三至九節)

這段通常分為兩段：三至六節及七至九節。三至六節繼續第二節的論述，提說家庭的福樂。七至九節更將智慧與愚昧作比較。

「人若生一百個兒子，活許多壽數，以致他的年日甚多，心裏卻不得滿享福樂，又不得埋葬。據我說，那不到期

而落的胎比他倒好。」(三節)

福樂在於長壽與多子多孫。可參考創世記二十五章八節，三十五章九節及約伯記四十二章十七節。

傳道者論福樂，可能故意誇張其詞，生一百個兒子有可能麼？兒子也包括孫子，真可說兒孫滿堂，又有長壽，可說是福壽雙全。這種福樂是家庭一方面，還有另一方面是財富，他卻無法享受。

生時已不能享用，而死時也不得厚葬，生與死對他都是禍患。他可以不必考慮死後嗎？他是否考慮，死必臨到他，但死後埋葬都成問題，沒有哀榮，甚至死無葬身之地更加可憐。

這裏有比較的語句，胎兒未生而折，不到期而落的胎比他倒好，比他強，或強過他。胎兒早產或墮下，根本未見生命，這樣強過他，參考約伯記三章十六節。也是重複四章三節的話。此處根本否定生命的價值，令人感慨。

「因為虛虛而來，暗暗而去，名字被黑暗遮蔽。」(四節)

這是指人生的虛空，人虛虛而來，好似一陣風吹過，虛無飄渺。走的時候，好像影子般就逝去了，沒有留下甚麼印象與影響。

再在黑暗中遮蓋，名字或身分不為人知，也乏人重視與尊敬，寂寂無聞地不見了。名字是代表性格，有其尊貴的性質。現在遮蔽起來，沒有人知道，也沒有人尊重，更沒有人紀念，連他的後裔都遺忘，不再紀念。

黑暗象徵無知，看不見就不記得，沒有紀念，太平庸了。沒有知識，也日漸遺忘，不再為人所重視。

黑暗有時可象徵苦難與死亡。死亡是一了百了，完全消失。苦難恐將眾人與自己完全消沒了。

「並且沒有見過天日，也毫無知覺，這胎比那人倒享安息。」(五節)

再提說胎兒未到期而落的，生命的意義還不會體驗，完全沒有到人間，沒有見過天日，也毫無知覺而言。那胎反而更好，更能享受安息。

其實這不過是人的想像，設想，怎樣可決定好壞呢？可見這只是客觀的論調，或者只憑推斷而理論。

「那人雖活千年，再活千年，卻不享福，眾人豈不都歸一個地方去麼？」(六節)

再論長壽，所謂長壽，究竟要活到多老呢？千年是不可能的，再活千年，更是言過其實，誇大其詞而已。沒有享福，都是徒勞的。

享福，「享」字原為「看」，是一種經驗的，品嘗的。假定只是為理論，但實際是個別可以實驗的，實證的，不只是在口頭說說而已。

人還是有最後的歸宿，那是相同的，歸一個地方。這正如三章二十節：都歸一處，都是出於塵土，也都歸於塵土，不但人，也包括獸以及一切生物。人不過是自然的一部分而已。

「千年」是象徵神的福分，如出埃及記二十章六節：「愛我守我誡命的，我必向他們發慈愛，直到千代。」這裏「千」的數字加倍；活千年再活千年，表明加倍的神的福分，但卻不能享福，實在是極大的禍患。

「人的勞碌都為口腹，心裏卻不知足。」(七節)

以上所論，現在似應作結論，這是傳道者引述一句箴言。人的勞碌只有一個目的，就是要為圖謀生計，正如箴言十六章二十六節：勞力人的胃口使他勞力，因為他的口腹催逼他。在本書五章十一節，貨物增添，吃的人也增添，可見純收入並不太多。這是合乎經濟的原理。

口腹是身體實際的需要，但口腹之欲也可能不得滿足箴言二十

七章二十節，論陰間和滅亡，好似人的口腹一樣不得滿足。

此處論內心不滿足，又可聯想一章八節不滿足的實況：說不盡，看不飽，聽不足。

這是物質主義者的悲哀，物質的豐富無論有多少，都不能滿足個人的心，傳道者似乎再回到他基本的問題：究竟勞碌有無益處？

「這樣看來，智慧人比愚昧人有甚麼長處呢？窮人在眾人面前知道如何行，有甚麼長處呢？」(八節)

傳道者以問話的方式，反映他的見解。智慧人與愚昧人在某種情形是沒有分別的，他們兩者都同樣會死亡。在二章十二至十七節已經指出。在兩者比較之下，智慧人沒有甚麼長處。

長處與益處不相同，因為長處未必指利益。但兩者的涵義卻很近似。此處如果以物質的標準來說，就很難解說了，看來智慧人在物質方面未必豐富。可能智慧人是窮人，如四章十三節提說：貧窮而有智慧的人，九章十五節也提及。他們雖能因應生活的環境，未必比眾人更有長處。聖經中論貧窮人是神特別眷顧的，因為他們肯倚靠神。

傳道者是否不從物質的標準看，因為貧窮不是一種阻礙，使人來應付現實。這樣傳道者就以積極的態度說明。窮人可有長處，如果他有智慧，他的肯定為給予人鼓勵。

「眼睛所看的，比心裏妄想的倒好，這也是虛空，也是捕風。」(九節)

眼睛所看的，是直接的感受。心裏妄想的，只是間接的，只是願望與欲念。人應實際享受生命及福樂，不是只作空洞的欲望。這是本節的經義。同時作者此處以比較的方式，眼見強過心想。因為眼見是具體的實際的，而心願只是意願而已，不一定有實際的經驗。

上一節兩個問題是修辭的，雖然第二個問題可用正面的答覆，但可能作者的設計，兩個問題都是反面的，有長處嗎？沒有長處。那並非說，我們只一味否認，因為以比較的方法，仍舊可以選擇。

好壞與福禍在前幾節已經有了比較。壞的就是禍患。在六章二節末：這是虛空，也是禍患，已經成為固定的方式。在此再恢復原有的：這也是虛空，也是捕風。四章末之後至此才再提，第五章完全沒有這樣的字樣。

論錢財，自五章十節至六章九節，在結構方面甚為突出，有交叉的循環，包裹起來，真是天衣無縫。

(甲) 財富不能滿足(五章十至十二節)

(乙) 在黑暗中來回(五章十三至十七節)

(丙) 神賜福或咒詛(五章十八至二十節)

(丙) 神真不賜福嗎(六章一，二節)

(乙) 人虛來又將暗去(六章三至六節)

(甲) 財富不能持久(六章七至九節)

論主僕之睡眠，反映他們內心的憂煩與知足(此處勞碌的人是僕人或工人、勞方，而主人是富足人，是資方)。

(甲) 睡眠情況：香甜(十二節上)

(乙) 工人：勞碌的人

(丙) 吃用：吃多吃少

(丙) 吃用：吃多吃少

(乙) 主人：富足的人(十二節下)

(甲) 睡眠情況：失眠

本段有相之結構：可作對比：

(1) 大禍患(五章十三節)有貲財，日後損失(十三、十四節)

語意相同，有貲財(六章一節)，日後損失(六章一、二節)

(2) 兩方比較，語意相同：

(五章十四節)　　(五章十四節)

人若生兒子　　一無所有

(六章三節)　　(六章三節)

(五章十五節)

來回

(六章四、五、六節)

(3) 有甚麼益處 (五章十六節)　　不能滿足 (五章十七節)

(六章七、八節)　　(六章七節)

應該知足　(五章十七至十九節)

(六章九節)

還有一項最後的設計，同樣的用語重複：

(1) 財主(或物主)：五章十一、十三節，六章一節。

(2) 不知足(五章十、十一節，六章二節)。

(3) 有甚麼益處(五章十一、十六節，六章八節〔長處〕。

在結構上可以看出錢財的無定，神真正的賜福。財產既有負面的作用，只有及時享樂。神的權能有旨意促成人喜樂，人應把握神的恩賜。

三、生命太有限！(六章十至十二節)

上節以虛空捕風作結。十節起是一個新的論述，但論題卻不是新的，而在溫習前所提說的，如一章九節：已有的事，後必再有。已行的事，後必再行，日光之下並無新事。三章十五節：現今的事早先就有了，將來的事早已也有了。神使已過的事重新再來。

六章十二節與三章二十一節極為相符：人死後，他身後的事，誰能使他回來得見呢？

「先前所有的，早已起了名，並知道何為人。他也不能與那比他自己力大的相爭。」(十節)

先前所有的，正重複三章十五節，有些事並不在現今才有，早已存在，而且起了名，是指同樣的事物已經具有了。創世記二章十九節，神的創造，要人為那些被造之物命名。有了名字，就有固定的定位。以賽亞書四十章二十六節：看誰創造萬象，按數目領出，他一一稱其名，說明那些的存在。

人也這樣被定名，知道何為人，「知道」是神的預知與預定。這些都不是新的，論題在一章四至十一節。在此可能是作者強調人的被造性。人既然是被造的，他就有限制，因為創造之主是無限的，被造的必有局限。

「何為人」就是詩篇第八篇四節「人稱甚麼？」人的名是亞當，亞當其名通常譯為人類，原意是「屬地的」。神造人，早已為他起了名。人既是被造的，就不能與創造者相爭，因為創造者比被造的力大。

這裏至少有幾項可以注意：(1) 人是軟弱無能的，他的成就不能久長。(2) 人是被造的，生命有局限，命運極無定。(3) 人不可能真正認識這個世界，更談不到有甚麼卓見。(4) 人只能把握現在，及時享樂，這應是他努力的目標。以下幾節，為作這樣的解釋。

「加增虛浮的事既多，這與人有甚麼益處呢？」(十一節)

虛浮的事就是虛空的情形，令人失望，使人失敗，遭受挫折。人有很深的挫折感，就想明白失敗的原因，但是任何解釋與分析都無濟於事，這些都是頭腦想不通的，不會有甚麼結果。

照七十士譯本與拉丁文譯本，「事」字改為「話」，原文不必改，因為希伯來文的字義，話語 (*devar*) 就是事件 (events)。話很多，卻都不切實際，可能都是空談，無論是理論或辯論，只是話而已 (參

考一章八節，五章二、六節，十章十二至十四節），人能質問神，好似約伯那樣麼？這些都不會有甚麼益處，沒有甚麼結果。

> 「人一生虛度的日子，就如影兒經過。誰知道甚麼與他有益呢？誰能告訴他身後在日光之下有甚麼事呢？」（十二節）

本節有兩個問題，都是修辭的，不需要答覆，如果一定要回答，答案是否定的。「誰知道……」誰都不知道。「誰能告訴……」誰也不能告訴。

誰都不知道人在生命中能有甚麼會對他有益。作者再以括孤的方式加以補充說明：「人一生……」

人一生虛度的日子，虛度是有兩個字：「數算」一生有限的日子，而日子的本身只是「虛空」的。所以一方面強調人生的短促，長度不足。另一方面注重人生的虛空，深度不足。在生命的性質上再加以補充，如影兒經過。

人只是移動的影兒，若隱若現，不夠實在。這是在英國文豪莎士比亞的名言，他描寫馬克比手持臘燭走着，看見牆上移動的身影：「熄滅！熄滅！短促的燭光。人生只是走動的影兒。」"Out Out Brief Candle. Life's but a walking shadow." Shakespeare, "The Tragedy of Macbeth" Act V, Scene V。

誰也不能告訴將來還會發生甚麼事。身後不是死後，因為日光之下仍在有生之日，但是雖仍活着，面對人生的無常，那情形不會比死後好些。身後是指死亡在三章二十一、二十二節，那是甚麼都不知道，但現在會比死後清楚嗎？未必盡然！

四、價值與抉擇（七章一至十二節）

第七章在本書似與以上六章有所轉變，在形式與內容方面都不

同。這裏就有一連串的格言短句，好似箴言書第十章至十四節，以比較的語氣，「強如」「勝過」，將價值感與優先的抉擇清楚列出。

這段完全以詩的體裁，短句的意義簡賅而雋永。整篇是否前後連貫，一氣呵成？可再以箴言為例。箴言書一至九章似在上下文有連貫，但十章起卻並不相聯。傳道書本段可能是後者，並不相聯，與第十章類似。

在六章十二節：誰知道甚麼與他有益呢？此處就有答覆：有益，更有益。強如與勝過，在本章內有十五次，這段（一至十二節）有八次。重複的用語甚為突出，如憂愁（*Ka'as* 在二節與九節，九節「急燥」同一個字）、心（二，三節，四節兩次 *Lev*）、遭喪的家（*beth-evel*）在二、四節、愚昧人（*Kesel* 在四至六節）、智慧人（*hekam* 在四、五、七、十至十二節）、靈（*ruah* 中譯詞仍作「心」，八、九節），還有字的諧音：如名譽與膏油（*Shem, shemen*）在第一節。荊棘（*hasir*）鍋（*hassir*）與愚昧人（*Kasil*）為諧音，在第六節。

本段大略的內容大可分為兩端，第一至六節是消極的說法，七至十二節加以批判，表達傳道者的意見。

「名譽強如美好的膏油。人死的日子，勝過人生的日子。」（七章一節）

名譽原為好的名字或名聲，可參考箴言二十二章一節美名勝過大財。名與油二者用字有諧音，所以在此比較，還是確可比較？雅歌一章三節：你的名如同倒出來的香膏，這是指人格的完美，馨香無比。由於諧音，這短句容易記得，也是原作者的用意。

這一格言是否原為安慰喪家？也許家無力購買貴重的香膏（香料），膏抹死者的遺體，但逝者的名譽更為珍貴，為人所紀念，不致遺忘（參考一章十一節，二章十六節）。

這上半節照字面譯，並照字的排列，應為：「好的名聲比膏油

好。」以「好」開始，以「好」結束，正是一個交叉的結構。

以名譽為甲，以膏油為乙。甲強如乙，所以丙(死日)比丁(生日)更好。人死的日子勝過人生的日子，也在四章二節，六章三節生不如死那種悲觀的論調。下半節可能為解釋上半節，蓋棺論定，人死了才可斷定他的人格，真的名譽到那時才可確定。這可能也有諷刺的意味，自本節以下至第四節。

這是否也成為一種警告。人在生的時候，名譽毀於一旦，甚至晚節難保。在生之日也應面對死亡，就會更嚴肅。

「往遭喪的家去，強如往宴樂的家去，因為死是眾人的結局，活人也必將這事放在心上。」(二節)

此處傳道者仍以諷刺的語調，注重生活嚴肅的態度。可能仍以生死作為比較。

悲哀是往悲哀的家去，歡喜是往宴樂的家的情懷。宴樂的場合，可能是慶生或結婚。先有悲傷，再有快樂，總比調轉過來的情形好。如果樂極生悲，才是悽慘的。何況死亡既不能逃避，必須面對，就在心中要有準備。不然只在歡樂中，死亡帶來的悲痛似乎突然的，完全沒有預感，悲苦就更深了。

這裏也許不是指直接的感受，不是論自己，生不如死(四章一至三節)，而是參與別人的悲喜場合，那情形就不同了，那場合會使人觸景生情，悲歡離合，卻是人生常有的。

宴樂之家不是我們禁足的，但在比較之下，往喪家是強如宴樂之家，「強如」的說法在二章二十四節，三章十三節，五章十八節，八章十五節。

原因為死亡是人生的結局(參考三章十九節)，這是在仍存活的人應該思考的。那樣功利得失也許就不會看得那麼認真。人往往看到社會不公的病態，心起不平(四章一至三節)，又對錢財斤斤較量，

看享樂也是十分緊張的(六章一至六節)，其實世上有不少的人根本沒有享受豐餘，也有許多人受欺壓不得公道，但是我們心懷不平就可能太過分，究竟神是公義的，祂必會處理。

放在心上，是以認真的態度來思考，本章中有數處提到，如第三、四、七節及二十一節。這是智慧者的責任，對這些尋常的事加以注意，不然就輕忽過去。箴言二十四章三十至三十四節就提到這一點。

「憂愁強如喜笑，因為面帶愁容，終必使心喜樂。」(三節)

這仍以比較的方式，將兩者來衡量。憂愁就是九節的急燥。喜笑不是一種空洞的歡喜。箴言十四章十三節就是這種膚淺的喜笑，必樂極生悲。但這應為喜樂(*ś-m-ḥ*)，這是有深度的，為傳道者所鼓勵。

憂愁是一種焦慮(五章十六節)乃至惱怒，如九節所說的急燥惱怒。

下半節似為矛盾的說法。面帶愁容通常是反映內心的憂苦，但此處所說的完全相反，愁容(創世記四十章七節與尼希米記二章二，三節)，心卻喜樂。箴言十五章十三節：心中喜樂，面帶笑容。但此處面帶愁容。

這裏愁容可能是以嚴肅的態度，予人警告與責備，如果責備肯接受，道德生活有改進，最後會帶來喜樂。

「智慧人的心在遭喪之家，愚昧人的心在快樂之家。」(四節)

此處道出比較的關鍵，實在是智愚之分。愚人頭腦簡單，行為隨便，只喜歡吃吃喝喝，在宴樂之家。這是第一節的比較，此處再

重複。宴樂之家就是快樂之家。愚人的心太輕浮，對人生沒有嚴肅的態度，也不敢正視死亡。智慧者看人生不只看光明面，也看陰暗面。

快樂之家大家在嬉樂的場合，多一個與少一個沒有那麼重要，所以不一定要去，況且人們知道愚昧人的膚淺、喜喜哈哈，完全是以輕率的方式表露他們的幼稚。到遭喪之家就不同了，是雪中送炭，喪家會感激，多一個人的安慰必極有意義，所以去安慰遭喪的人，這事需要鼓勵。

「聽智慧人的責備，強如聽愚昧人的歌唱。」(五節)

智慧人責備，可能是面帶愁容，因為對方的愚昧與糊塗，心中難過。責備是智慧者的責任，所以應該重視。箴言十二章一節，喜愛管教的，就是喜愛知識。恨惡責備的，卻是畜類，也可參考箴言十三章一、十八節及十七章十節。

傳道者無意讚揚責備，卻苛責歌唱，但愚昧人唱歌，不認真的樣子，原是智慧者所憎惡的。

唱歌是飲酒作樂，粉飾歌舞昇平的極盛時代，其實人只醉生夢死，是否令人厭惡。

歌唱也許指讚揚，與責備相反，人都不喜歡責備，卻喜歡大家熱鬧。何況酒令巡礙，大家互相恭維甚至阿諛。

「愚昧人的笑聲，好像鍋下燒荊棘的爆聲，這也是虛空。」(六節)

上一節的勸告是根據這節。愚昧人歌唱，好似燒荊棘的爆聲那樣的大笑。諧音在本章前言已經提及。這是作者的想像，一把荊棘燒起來，熱度有限，但噪音卻多，可能還未將鍋燒開，已經響聲不絕，令人憎厭。這是發生在宴樂之家(第二，四節)。本來笑聲沒有

那麼討厭，但在傳道者教訓的口吻，提到嚴肅的成分，才會有這樣反面的作用。

此處的虛空是指愚昧人的歡笑，還是指智愚兩者的表現，第六節是括弧裏的補充語，所以虛空是指第五節的說明。這樣責備看來是無用了，因為別人不會重視，所以就沒有甚麼意義，白費徒勞，所以這是虛空的。

如果第五，六節是傳統的看法，認為智慧勝過愚昧，如在二章十三，十四節，而二章十五至十七節再加以修正。那麼說起來，智慧人責備，愚昧人嬉笑歌唱，效果不彰，也只是虛空，毫無意義可言，這可能是傳道者的用意，包括第七節。第五至七節是一段，以「虛空」作結。

「勒索使智慧人變為愚妄，賄賂能敗壞人的慧心。」(七節)

勒索是欺壓，使智慧人變為愚妄，因為他失去理性，有的譯詞為欺詐，是商業道德的問題，也使人失掉合宜的思想。另外還有一個解釋：財富。財富會使人變為愚妄，因為利令智昏，理智被私利迷住，實在甚有道理。

賄賂當然是不正當的，箴言十七章八節，賄賂在餽送的人眼中看為寶玉，隨處運動，都得順利。看來似十分有效，到底這是罪行。所以箴言十五章二十七節：恨惡賄賂的必得存活。

賄賂敗壞人的慧心，「慧心」可有不同的涵義。七十士譯詞作「有力的心」，拉丁文譯作「心的生力」，猶太拉比解經集作「悖逆」替代「賄賂」，即「悖逆敗壞人的慧心」。

類似的話在出埃及記二十三章八節及申命記十六章十九節，不可屈枉正直，不可受賄賂，因為賄賂能叫智慧人的眼變瞎了。

這種勸言不見得奏效，因為勒索與賄賂都是為圖財，所以人都聽不進去，忠言逆耳，所以勸導的人會深深地失望，有極深的挫折

感，因此在傳道者的口吻，這也是虛空，毫無意義可言。通常「虛空」是出現在一小段的結語，但是本段是在中間(第六節，五至七節之間)。

「事情的終局，強如事情的起頭，存心忍耐的，勝過居心驕傲的。」(八節)

傳道者提出一系列的價值感，堅持死勝於生。所以本節兩大比較：強如……勝過。終局比起頭好，這是指事情，也指話語，分析事理，可以見到。且看約伯的情形，八章七節：你起初雖然微小，終久必甚發達。四十二章十二節：這樣耶和華後來賜福給約伯，比先前更多。又可參考列王紀上二十章十一節：才頂盔貫甲的，休要像摘盔卸甲的誇口。

箴言二十三章十八節：至終必有善報。(二十四章十四節)，這是指將來(箴言二十四章二十節)。

在本節下的比較，忍耐比驕傲強。箴言十六章十八節驕傲在敗壞以先，狂心在跌倒之前。

這些都說明忍耐的重要，不要逞一時之強，忍耐等候最後的結局，忍耐到底的必能得救。

驕傲的人沒有忍耐，沒有耐心等候最後的結局。「忍耐」原意為心靈的延伸，向外伸長，更加久遠。但驕傲是指心靈的提升，好高甚至自高，最後必定失敗及失望。箴言十四章二十九節性情暴燥，原意為氣急。十六章五節的驕傲，原意趾高「氣揚」，都是愚昧的表現。

「你不要心裏急燥惱怒，因為惱怒存在愚昧人的懷中。」(九節)

「心」在第八節及本節原文是「靈」字，指心靈或精神情緒。不急

燥，在五章二節已經指出「心急」。以後在八章三節再提急燥常與惱怒相提並論，與第三節的「憂愁」字根相同。

這是愚昧人的表現，還不在外表的行為，而是深深在內裏的動機，在裏面，存在懷中（詩篇八十九篇五十節），無法釋懷。

不忍耐是愚昧的，而惱怒是不忍耐的表現。

「不要說，先前的日子強過如今的日子，是甚麼緣故呢？
你這樣問，不是出於智慧。」（十節）

人容易懷舊，人常比較，總是覺得過往的比現今的更好。其實過往的可能是將來的，如一章九至十節，三章十五節，六章十節，先前已有的，以後還會有。每個時代都有好的與壞的（參考七章十四節），我們應該活在現在，不要活在過去。傳統的智慧是應批判的，因為重視過往的教訓。

以往的傳統，無論多麼有價值，也許會成為智慧者的負擔。如果承認事情的終局強如起頭，就會向前展望。過往的教訓已經固定了，似不再需要再行思考與研究。只覺得過往好的，忍耐而謹慎，卻缺少冒險的精神。

理由一定是有的，為甚麼以往的都是好的，其實不好的事是有的，只是不去想它，而回憶是有選擇性的。有識之士明白這種人心的趨向，就不必追究了。這樣問，不是出於智慧。

這是雙重的驚告，第一不必留戀過往。第二不必當作問題研究，問也沒有意義，反而顯得愚昧。

「智慧和產業並好，而且見天日的人，得智慧更為有益。」（十一節）

這裏提出兩樣，智慧與產業，加以比較。首先，智慧是好的，有益。但是有產業也好。中譯詞「並好」是一種解釋，將介系詞（*im*）

譯為連接詞「和」，但這介系詞也可作「好似」「如」智慧如產業有它的價值，人都看重產業，重視財富，以財富喻為智慧，是人所喜愛的。

另一種說法，智慧加上產業實在好，有了智慧還嫌不足，又有財富，豈不更有益嗎？兩者兼有，至少對活着的人在現實中是好的。見天日是指存活的人，他必重視現實，認為甚有價值。

但是如果將這兩者權衡，只能得一樣呢？得智慧更有益處，因為智慧不僅為現今的現實，也為將來的盼望，可見這是更有價值的選擇。

「因為智慧護庇人，好像銀錢護庇人一樣。惟獨智慧能保全智慧人的生命，這就是知識的益處。」(十二節)

智慧好像銀錢一樣有保護的功用。此處銀錢是與上節產業有相同的意義。護庇是蔭庇，好似有遮蓋的力量，不致暴露在危險中。

但是這兩者不能比較，究竟銀錢是物質的(二章一至十一節)，而智慧是精神的，包括思想與情緒。雖然兩者都對將來有保障，但錢財容易失去，智慧卻不同。智慧是內在的，而財富只是外在的。

智慧(箴言三十一章十至三十一節)和錢財(箴言十三章八節)，都予人生活的保障，但兩者都無法使人逃避死亡。惟有智慧能保全生命，並非可以免死，而在生之日必活得更有意義。更有意義是指生活的品質，也指生活的深度。這是與愚昧人截然不同的。

知識就是智慧，益處也是本書的常用字，與長處相同，這是人人應尋求的。

自第一節至十二節，以一連串的比較語法，說明智慧的言詞，有的是傳統的觀念，有的卻出自傳道者的思想。智慧的行為還是值得倡導，智慧能保全生命，這是智慧的益處。

五、察看神作為(七章十三至二十四節)

第十三、十四節可自成一個單元，或與前十二節作為一個段落。但一至十二節是詩的體裁，而這兩節卻是散文，可以分開，重點在於順應神權能的安排。第十五至十八節是另一段論道德的困惑，第十九至二十四節再回到智慧的論題，誰是智慧人？

「你要察看神的作為，因為神使為曲的，誰能變直呢？」(十三節)

「你要察看」，「察看」就是看見，或「見」，是智者的方法，如在一章十四、十七節，三章十節，八章十七節。這是以命令詞的方式，是傳道者勸導人們，對神的作為詳細察明。在三章十一、十四節，八章十七節，傳道者相信神是在祂創造的生命中有所作為，雖然這作為難以明白。

「因為」也可譯為「確實」或「誠然」，神權能的安排不僅不易明白，也無法改變。曲的未必指不道德或不公平的事，這只是一項現實，事實如此，人無力改變。還有人的觀點未必正確，人以為曲的，可能並非真是曲的，我們不能看見全貌，生命本來就是一個謎，我們真是不會判斷，也無法解釋。我們所見的，以為是失去形態的，走了樣子的，這只是片面的見解。

「過亨通的日子，你當喜樂。遭患難的日子，你當思想因為神使這兩樣並列，為的是叫人查不出身後有甚麼事。」(十四節)

日子無論是亨通或患難，都有神的作為。如果亨通，當然可以享受，因為這是神的恩賜(二章二十四至二十六節)。如果從亨通至患難，這樣的轉變是人所不能意料的，我們只有留心的察看。每一

件好的與壞的，是沒有我們改變與改善的餘地，尤其對未來，我們更是無法預測的，事實上神也不要我們來研究與覺察。

還有，怎麼算是亨通或患難，在判斷方面也有彈性，是相對的，不是絕對的。現在似應集中在陰暗面，就是患難的日子（七章二、四節）。

神使這兩者並列，似乎為取得平衡，只是傳道者警戒人們對將來不必任意猜測。「身後」在此處仍指將來。傳道者已經說過，在一章九、十節，三章十五節，六章十節。生活的環境是有一些類型，過往現在與將來是一樣的，不必期望有甚麼新的轉變，論將來，甚至在死後，更是人的想像與思想所不能及。所以人惟有安於環境，即使在患難的日子，仍應逆來順受，順應神安排的一切。日子是生活環境，日子是一切的境遇與遭遇。

第十五至十八節也是一段散文，在觀察與省思中（似在三章十六至二十二節），論題在公義與不公，這是道德的困惑，傳道者坦率地和盤托出。

「有義人行義，反致滅亡。有惡人行惡，倒享長壽。這都是我在虛度之日中所見過的。」（十五節）

本節的末句在原文是在節首，為表明重要的聲明，直譯出來：「這是一切我所見到的，在虛度的日子裏……」人生本來短促，我們度盡的日子，好像一聲歎息，歎息是「空虛」的意義。「我見」也是本書許多段落的開端，開始論新的題目這一切，或者「凡事」，是一種概括的論述。

這裏的觀察，是在質詢傳統的觀念，神的公義罰惡賞善。但是事實正好相反。義人滅亡，惡者長壽，滅亡是不獲天年，壽命不長。惡人卻享長壽，令人費解。照以色列律法的傳統（申命記四章四十節；出埃及記二十章十二節），義人長壽，智慧的傳統觀念也是如

此(箴言三章一，二節，四章十節，二十一章二十一節)。惡人早死，可參考詩篇一篇，八篇十四篇，七十三篇十八節；箴言七章二十四至二十七節，但事實不是這樣。

傳道者一方面坦承這個事實，但另一方面卻警戒人們因此有不健全的反應，好似下一節(十六節)所有的。

「不要行義過分，也不要過於自逞智慧，何必自取敗亡呢？」(十六節)

行義原是好的，但行義的反致滅亡，可說是行義無益，這難免使人氣餒。過分行義總不能稱罪，因此有人認為過分行義是一種假冒偽善的行為，既不是真的，就不值得稱讚。或者過分行義，人就自以為義，自義也是要不得的。又可能人自知有罪。事實上時常行義而不犯罪的義人，世上實在沒有(七章二十節)。人有罪，以過分行義的方法來將功贖罪，這樣也並非真義。

傳道者以諷刺的語氣來評論，連智慧也不必表現，是一種自逞的態度，過分行義，又過於自逞智慧，都是不合宜的，如果行義而滅亡，那麼何必作這樣的犧牲呢？

這是勉勵人行義與智慧，要表現得正常，取中庸之道。熱心是好的，卻不狂熱。積極是必要的，但不失常態。

義行並不保證人生的成功與福樂，可參考八章九節起，尤其在八章十二節、十四節，及九章二節。智慧是好的，有時反遭致憂慮煩惱(一章十八節)。

人是多麼無知，所以傳道者必須勸導他們不要走極端，連熱心行義也是如此。當然行惡走極端，更加危險，下節就在另一方面提出警告。

「不要行惡過分，也不要為人愚昧。何必不到期而死呢？」(十七節)

十六、十七節是兩節對句，上節行義過分，本節行惡過分。上節自逞智慧，本節為人愚昧，上節滅亡，本節死亡，都是以諷刺的口吻，原則是過猶不及，而且採取中庸之道，但本節決不是這樣，行惡不必過分，只要有點罪惡，已經危害無窮了。但這兩節都是指着不正常的現象，極端固然過分，但不過分仍未必合宜。在此以善惡兩者說明，是一種道德的困惑，對比之下，都極不妥。

義人滅亡，惡人長壽，有這樣的現象，但不是正常的，而是反常的。義人固然未必得賞而長壽，惡人多時仍因行惡而早亡。死去是終局，誰也不能逃避。即使長壽，也必難免一死，不過早晚而已。

可見傳道者仍回到智慧的結論。十六節從觀察而得結論，取中庸之道。十七節從傳統而得結論，將中庸之道也推翻了。任何忠告都不合宜，那最後的答案實在是在十八節。

再澄清十七節的經義，傳道者無意縱容行惡，即使少許行惡都不可，但他就以論述正反面，為說明諷刺的比較再言歸正論。

「你持守這個為美，那個也不要鬆手，因為敬畏神的人必從這兩樣出來。」(十八節)

這個……那個，就是十六節與十七節，兩項都應該注意都有道理，卻都不是完全的真理。看來似乎模梭兩可，其實不是兩者都可接受。這是神的作為，來處理善惡的事，神處理的方法是神祕的，我們不易明白(十三、十四節)。任何的取捨都不夠圓滿，都有接觸的實情。善惡是兩個極端，但兩者都有局限。此處提出兩端，取得平衡，卻仍無結果，最好還是從這兩樣出來，惟有敬畏神。

中譯詞的譯詞「出來」，就是不受局限，不必走任何極端，但是這仍不是一個圓滿的答案，從行惡中出來，脫離罪惡是需要的。但行義也應避免嗎？這就使人困惑不已。

「出來」一詞，與以下的字連在一起，可以作成語解：「各人應盡責。」人有責任分辨善惡，人有責任棄惡就義，只有敬畏神的人才會作這樣的選擇，負起這樣的責任。

現在傳道者回到智慧的論題：誰是真有智慧的呢？可分為兩段：(1) 十九至二十二節有兩個問題並附有警語。(2) 二十三、二十四節是答案：智慧在如何追求，促人省思，「智慧」是主要的用語。

「智慧使有智慧的人，比城中十個官長更有能力。」(十九節)

此節與上節 (十八節) 似無關聯，大多學者認為應在七章十二節或十五節。

智慧以行政官長為喻，指出有權力，箴言二十一章二十二節，又二十四章五節：「智慧人大有能力，有知識的人力上加力。」

為甚麼比城中十個官長？通常一城只有一個官長，不會有十個，可能此處特別言過其實，以說明權力，這「城中」可能不是指耶路撒冷城，在希利尼的城中官長較多。有的解經認為這十個官長是長老。城中有議會，由十個長老組成，來作城中政務一切的決策。

本節可能是一句引述的格言，甚至有認為所羅門王獻殿時的禱告。但在列王紀上八章並無明顯雷同的語句，雖然所羅門有智慧，也有政治的權力，他是君王，比十個官長更有能力，在他的禱告中，注重公義比智慧更多。

「時常行善而不犯罪的義人，世上實在沒有。」(二十節)

這是補充上一節，或附帶說明，智慧的人雖有能力，卻並不完全。他們知道行義是必須的，而且時常行善，也可說是經常恆常地行善 (動詞未完成式表達出來繼續的行動)。

智慧人知道行義是必須的，但仍有軟弱犯罪的情事。行善是經常的，犯罪是偶有的，但仍有偶然的失望，說明智慧的能力還是不足(參考九章十七節至十章二十節)。

論道德的軟弱，聖經常有提說，如在列王紀上八章四十六節；詩篇一四二篇二節；箴言書二十章九節；約伯記四章十七節。這節也反映第十六節。

「人所說的一切話，你不要放在心上。恐怕聽見你的僕人咒詛你。」(二十一節)

這又是一句箴言，也在說明上節的話。沒有人不犯罪。為了避免不必要的困擾，還是不要對別人說的話過分研究。「人」應是多數，眾人也許是一個小團體，人們不住在說的事，動詞有「繼續」的意義，他們不住在說，可能是閒話，多有是非，你若偶然聽到，不必追究底細。

閒話多是非，有的不必要的事會引起許多誤會與不滿，有時無意中聽到僕人批評主人，說了一些不滿的怨言，這怨言就與咒詛無異。

這裏情形本來都可避免，無中生有，這是閒話的害處，有了是非，批評論斷，甚至惡言，就成為咒詛。這時要處理，就沒有那麼簡單，因為會引起更多的誤會與不滿，在言談中會有更多的問題。

「因為你心裏知道，自己也曾屢次咒詛別人。」(二十二節)

由於聽見別人(僕人)的咒詛，就會提醒自己省察，發現自己也屢次咒詛人。這是說明人性的懦弱。

看到別人的弱點，容易引起自以為義的驕傲。這也許就是傳道

者所說的行義過分，自逞智慧（十六節），但若肯自省，就會發覺自己也不會比別人更好，這樣道德的醒覺是必需的。

這裏並非勉人不計算人的惡，而是勸導人多作自省，不會為別人說壞話而生氣，就不會增加不愉快的情緒，看到自己的弱點，應該改正。

「我曾用智慧試驗這一切事，我說，要得智慧，智慧卻離我遠。」（二十三節）

這一切事就是以上所論的，就是以對話的方式來研討這是智慧的方法來查究，試驗。一章十三節的話再提說一番，查究天下的一切事。

但傳道者不得不承認失敗。以智慧查究世事，卻無法改善世界。智慧人卻無智慧可尋（參考第二十八節）。

智慧離得遠，在約伯記二十八章及箴言三章（一至四節）都有這樣的論調。智慧若不在實用，只憑思想研究，可能會捉摸不定，越來越遠。

「萬事之理離我甚遠，而且最深，誰能測透呢？」（二十四節）

萬事之理就是一切事，直譯應為「凡遭遇的事」，指已有的事與以後的事（一章九節，三章十五節，六章十節）。傳道者承認他的智慧沒有把握得住。這是在重複上節之下半，智慧離我遠。

越來查究，越離他遠，說出他無法明白，無從理解。這也是高深莫測的。這裏沒有說高度，卻提到深度。

「遠」（*rahog*）與深（*ʿamanq*）尾音相同，可能是有意來比擬的。這裏又是修辭的問題，以「尋見」（*masāʾ*）為主要的用詞。這裏的結語：誰能尋見呢？「尋求」在以下的經節繼續發展。

六、尋找正直人(七章二十五至二十九節)

本章最後一段，尋找正直人，正直人是指智慧人，十九至二十四節論有關智慧與公義，在此處(二十五至二十八節再論邪惡。尋求(二十五節)，找(二十八、二十九節)，這兩個用詞相同(*biggeŝ*)，萬事之「理」(二十五節)，理(二十七節)也是同一個字(*hesbon*)二十九節譯為巧計。

這些都與神的作為有關(十三、二十九節)。在整段經文中，神的作為是主要的論點。

> 「我轉念，一心要知道，要考察，要尋求智慧和萬事的理由。又要知道邪惡為愚昧，愚昧為狂妄。」(二十五節)

「我轉念」思想又有了一個新的動向，他要悉心研究邪惡與愚昧。他暫且放下有關智慧和萬事的理由，但傳道者始終沒有放棄尋求智愚的分別。參考一章十七節，二章十二節。

「愚昧」在二章十二節，是與狂妄相連。究竟邪惡與愚昧為甚麼使傳道者那麼困惑呢？這是回到十五至十七節的問題，義人早亡而惡人長壽，這是始終無法明白的事。

傳道者實在有非常認真的態度，他一心要知道，了解與明白。要考察，作客觀的觀察與研究。要尋求，直至找到答案，這才有真智慧。

> 「我得知有等婦人，比死還苦。她的心是網羅，手是鎖鍊。凡蒙神喜悅的人必能躲避她。有罪的人卻被她纏住了。」(二十六節)

這裏提到婦人，可說是罪惡的化身，是淫婦，在智慧文學中，尤其是箴言，是一個重要的論題(箴言二章十六至十九節，五章一至四節，七章二十二、二十三節，九章十三至十八節，也可參考二

十二章十五節，二十三章二十七、二十八節）。這裏決不是指一般的女子，尤其無重男輕女的偏見。

這婦人是苦的，就是惡毒的，在箴言五章四節苦似茵蔯。此處比死還苦。她的心是網羅，箴言六章二十五節有勾引力。她的手將人捆綁着不得自由。

傳道者對女子的見解是在九章九節，正當的女子可為人妻，與她可快活度日。那是正面的觀點，與七章二十六節此處完全相反。

智慧必以道德為準則。神所喜悅的人，是在性道德端正的人。箴言十八章二十二節：得着賢妻的，是得着好處，也是蒙了耶和華的恩典。蒙恩的人是神所喜悅的。罪人勝不過試探必定失敗。

這裏的勸導有些奇特，因為論色情的罪。理由有兩端：(1) 傳道者勸勉的對象是男子，(2) 可能是回到創世記的敍述，人的墮落給予警告，務要謹慎。

> 「傳道者說，看哪，一千男子中，我找到一個正直人。但眾女子中，沒有找到一個。我將這事一一比較，要尋求其理，我心仍要尋找，卻未曾找到。」(二十七、二十八節)

這是傳道者尋求智慧的過程。本節以下半節為起始，他以比較的方法，一步一步的分析，一項一項的研究，要尋求其理，最後得到一個結論，是經過極大的努力，他認為已經尋找，也找到了，但仍要再找，始終鍥而不捨。

傳道者要找的，是一個正直人，就是有智慧又有道德的男子。其實這樣的男子也真是絕少僅有的，因為在千人中才找到一個。但是這已經難能可貴了。

正直人就是神所喜悅的人，他有智慧與道德，竟然能躲避那不正當的婦人。他能勝過試探，確實不是易事。但在眾女子中，沒有

找到一個。這樣說來，男子不是強過女子嗎？但強也只在千分之一，仍是微乎其微。

這一段實在難解，經學家不同見解，有謂恨惡婦女的，或男性至上惟我獨尊的，有謂保護婦女，維護婦女權益，打破重男輕女那偏見的樊籠，實欠公允的觀念與態度應該糾正。

婦女身體之美以及情感的豐富，在二十六節的手與心是她的尊榮。但婦人之秀麗可以成為雍容華貴，也可能成為勾引的卑下情操。婦女的美是男人不具有的，男人只有在其他方面再加補償，爭取道德的完整或理智的卓越，以獲取婦女的心，促進婚姻的快樂（九章九節），家庭的美滿。

也許傳道者以諷刺的語氣來刺激會眾或本書的讀者，對婦女有正確的觀念，外女淫婦是不正常的，賢德的好才是應有的形象。

或者傳道者如箴言二十章六節所說的：忠信人誰能遇着呢？說起來沒有一個人真正可靠，男女都一樣，男人也不會女子好多少。時常行善而不犯罪的義人，世上實在沒有！（七章二十節）

解經家對這段經文仍有不同的解釋，尤其是設法以正面來解釋女子的地位。在二十六節：婦人比死還苦。苦（*mar*）可譯作「堅強」。「婦人比死還堅強」。這可參考雅歌八章六節：愛情如死之「堅強」。（Norbert Lohfink, "War Kohelet ein Frauenfeind？Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh. 7：23-8：1a herauszufinden," in M. Gilbert, ed., *La Sagesse de L'Ancien Testament*, 1979, 259-87）。

她的心是網羅，「網羅」與「同情」（*haramim* 與 *rahamin*）有諧音之美。同情或憐恤在舊約是常用語，原意為「母腹」（*rehem*; womb）此處就強調婦人之仁。（Friedrich Horst, "Die Formen des alt-hebr？ischen Liebes Liedes," in Rudi Paret, ed., *Orientalistische Studien：Enno Littmann zu seinem 60, Geburstag am 16 September 1935; Uberrecht von Sch？*

lern aus seiner Bonner und T ? binger Zeit, 1935, 180.) 此字又可譯作「堡壘」(Lohfink, 285)：她的胸懷是堡壘。

這是否聯想到戰爭，因為二十七節：一千男子是可解為軍隊，撒母耳記上十章十九節，支派宗族，宗族以千人為單位，作為軍隊的編制。所以只有男子在軍隊中，「一個正直人」原意為「一個男人」或譯為「只有男人」，軍隊中是沒有女子的，戰爭的責任在於男人。戰爭有殺戮的事，傷亡都是男子的，從這樣的例證來推斷，生死的爭戰是不可免的。死是戰爭中必有的，何等堅強(八章八節)。

從女子的愛情至男子的英勇，看死之堅強，是否為傳道者針對人生現實的論調？

「我所找到的只有一件，就是神造人原是正直，但他們尋出許多巧計。」(七章二十九節)

這裏是一個結論，傳道者歸納起來評論。神造人原是正直，要他們有義行，但人卻都有罪，無論男女，都在神的審判之下。這是他的答案，是他所尋到的理，「理」在此譯為巧計。

人一直設法來論理，是人用理智想尋求答案。這是傳道者在全書所提到的目的。這不是神創造的初衷。但這樣的需求，卻是神放在人心中，因為人有宗教的本能，人需要明白人生的究竟，如果因此可使人走向神，敬畏神，仍是最正確的路向(一章十三節，三章十一節)。

所以本段的重點，仍集中在人生的陰暗面，死亡有時似乎是提早前來的，人始終需要智慧的價值與能力，尋求神的指引。

附註：解經別釋

由於婦女解放運動的興起，解經的趨向也可由婦解的觀點來看經義。這是二十世紀末的時代精神(Zeitgeist)，也是社會變遷必有的

進展。女性的教育提高了，就職的機會增加。婦女基督徒深感教會仍以男性為中心，對女性過分忽略。但是保守的信徒仍不能同意女權的爭取，認為有聖經之根據如哥林多前書十四章三十四節，以弗所書五章二十二節。再看神創造的次序，對神的順服是不可改變的。但是以弗所書的教訓並非注重權柄與領導，而是伴侶與支持。聖經有其社會及歷史的背景，仍以男性為中心。

茲以七章二十五至二十九節為例，說明婦解對解經有另一種釋義。「一千男子中，我找到一個正直人，但眾女子中沒有找到一個。」這未免太有偏見了。

此處是否指男子比女子正直，而女子似比較靈活，尋出許多巧計(二十九節)。有的認為此處的女子不是指一般的，而只指箴言書中的「外女」(五至七節)，她們與智慧婦人(九章)相反。有人認為傳道者並非對婦女有偏見，在九章九節「你所愛的妻」必是尊貴的婦女，不是與「眾女子」相同。

有些解經家將創世記的前幾章來解釋。創世記二章十七節神的警戒，以及第三章人的墮落以及神的宣告，都說人因罪而勞碌辛苦，在傳道書中已經說明了(二章十八至二十三節，五章十五至十七節)，這些都是神的咒詛(創世記三章十五至十七節)。

傳道書一章五至八節，可回溯創世記八章二十一，二十二節。人無法得着真知識(一章十五至十七節，八章十六，十七節)。神的隱祕也可說是傳道書論題之一(可參考三章十一節，八章十七節至九章一節，十一章五節)。傳道書三章十九至二十節可說是引述創世記三章十九節下：你本是塵土，仍要歸於塵土。創世記六章五，六節，可比較傳道書七章二十九節，八章十一節與九章三節。「虛空」一字是亞伯的名子。

傳道書是自傳式，且是自白。他提到個人的經驗(第二章)，以

及坦率地描述他生活中的觀察(四章二、三節)。其他可資參考的為一章十三、十六、十七節，二章一節，三章十六節，四章一、四、七節，五章十八節，六章一節，七章二十三至二十五節，八章九節，九章一節，十章五、九、十節。

傳道書是以男子的觀點，在男性的世界裏。這環境是宮廷的，人們在政治團中活動，談財富，智慧與權勢。這些似乎都以男性為中心。

以上以背景研究來解釋，已可見一斑。現在再注意上下文。

傳道者在敍述他自己的經驗，因為他有所發現：有等婦人比死還苦，她的心是網羅。他(傳道者)可能指某些婦人，這是男性的觀察，甚至以創世記中人墮落的過程。結果神說：你必戀慕你丈夫，你丈夫必管轄你(創世記三章十六節下)。這節經文受極大的誤會。此處戀慕不是指性方面，不然婦人豈非成為男子的性奴嗎？這裏是指罪的戀慕，正如創世記四章七節下：「罪必戀慕你」。管轄也不是無情的，而其中有關懷與照顧。所以這是神對婦女所受的苦楚。創世記三章十六節是近乎咒詛的宣告，而不是律法。神的話應驗在人身上，在女人，也在男人。

傳道書七章二十六節起，是有創世記三章十六節的背景，實在是以男人的觀點與見解。此處(七章二十六節)卻不容女人表達她們的看法。男人不易找到有知心人可以傾訴，也許女人更難找到知心的。

傳道者是否在警告男人，要注意婚姻關係的苦痛，如果妻子詭詐，丈夫實在無法應付，只有在敬畏神的事上才可勝過。

世上有不少男子受妻子之苦，不良的配偶是可毀壞丈夫的前程。但不少女子受丈夫之苦，遇人不淑，卻也同樣有非常痛苦的感受。可見罪不僅使妻子失敗，也使丈夫失敗。傳道者在結論中不再分男

女，而將所有的人放在一起。神造人原是正直，良善的，為榮耀神而活。但人卻詭詐，有罪性，才會尋出許多巧計。

在九章九節，傳道者以正面的方法來論婚姻。婚姻可以美滿，男子可以與所愛的妻快活。

歸納言之，七章二十五節起，必須從創世記三章十六節的經義來分析。這是智慧對家庭生活的關係予以忠告。聖經雖以男子的觀點來看，但兩方面(男女雙方)的見解都應注意，不可偏差。犯罪雖自女子開始，但並不因此提高男權。我們男子不可讓我們女人有錯覺，以為重男輕女那種不健全的觀念有聖經的根據。男女之間應建立完美的關係，以敬畏神為大前提。

參考 J.B. Hurley, *Men and Women in Biblical Perspective,* 1981; L. M. Russell, ed. *Feminist Interpretation of the Bible,* 1985; M.A. Tolbert, "Defining the Problem：The Bible and Feminist Hermeneutics" *Semeia* 28 (1983) 118.

R. Gordis, *Koheleth, The Man and his World, A Study in Ecclesiastes,* 1968) .

G.A. Barton *The Book of Ecclesiastes,* 1912, R. Wardlow, *Exposition of Ecclesiastes,* 1982; C.C. Forman, "Koheleth's Use of Genesis," *Journal of Sewish Studies,* 5 (1960) 256-57, Duane A. Garrett, Ecclesiastes 7：25-29 and The Feminist Hermeneutic," *Criswell Theological Review* 22 (1988) 309-321.

柒、理性與命運

（八章一節至九章十八節）

第八、九兩章都有很多的省思與理論。傳道者一直是在尋求生命的意義。八章十七節：「都查不出來。」在第八章就提過三次。有各種不同的勸勉，如在王面前適當的行為（八章一至四節），人對神權能的回應（五至九節），這些都需要有智慧，但誰是智慧人呢？人始終無法明白神的作為，雖然社會還有許多不公道的事（十至十四節），人必須承認自己的無知（十五至十七節）。

第九章被視為全書的第二部，九章一節至十一章六節為一大段落，但「知道」與「不知道」一直反覆提說，經義似與第八章更接近。九章一節「人不能知道」，八章結語「查不出來」，可見在思想上十分銜接。傳道者仍在理性的範圍裏旋轉，似乎一切走不出來。最後的遭遇，就是死亡的命運。

一、誰是智慧人（八章一至九節）

「誰如智慧人呢？誰知道事情的解釋呢？人的智慧使他的臉發光，並使他臉上的暴氣改變。」（八章一節）

誰有智慧，好似智慧人那樣，來順應現實的環境？順應是否包括妥協，這是有關政治的生活。這不是邏輯上合理的事，而是心理上適應的藝術。政府是有權力的，有權力的就會腐化，一般國民在不合理的權勢之下，別無選擇，只有順服權柄，遵守命令。這是使

徒保羅在羅馬書十三章的教訓。

在本節上又是修辭的問題，是帶着慨歎的口吻。智慧人確有崇高的任務，可惜這任務簡直是不可能的，參考七章二十三至二十五節。事情的解釋實在太難了，那是在不合理的情況下找理由。

在本書中有十五次「誰」，每次都是修辭的問題，表明「無人」，所以如在二章十六節下半節一樣，只是籠統的說明(二章十四節下，七章二十三、二十四節)。無人會有智慧明白事情的解釋。

本節下是以格言的方式，來說明智慧的效果。這是指智慧者的經驗，也很可能是指王。箴言十六章十五節：「王的臉光使人有生命。王的恩典好像春雲時雨。」神使祂的臉光照你。這是亞倫祝福的話(民數記六章二十五節)。這是神賜恩的行為。

智慧使人的臉上暴氣改變，使人從暴戾變為詳和。暴氣改變是好的，但臉部的變化，也可能將好的變成壞的，這種情形也有可見的。臉部的表情確是有信息的。雅各看見哥哥以掃寬恕表情在面部，他就確信這種善意，說「我見了你的面，如同見了神的面。」(創世記三十三章十節)

「我勸你遵守王的命令，既指神起誓，理當如此。」(二節)

這是智慧者的勸告。對王的權威，最好是有順從的心。箴言二十一章二十一節：「追求公義仁慈的，就尋得生命、公義和尊榮。」王是應符合神的要求，有仁慈與公義。國民不要「在王面前妄自尊大」(箴言二十五章六節)。不可使王不悅(箴言十四章三十五節，十六章十四、十九節，十九章十二節，二十章二十一節)，這也是傳道者態度。

為甚麼要向神發誓。是否在神面前表明向王效忠而立誓。或者是在王面前誓忠，好似對神一樣那麼嚴謹，不可隨意輕忽。神既賦

予王以權力，就應該實際地表明忠信。

「不要急燥離開王的面前，不要固執行惡，因為他凡事都隨自己的心意而行。」(三節)

不可急燥，可參考五章一節及七章九節。急燥是愚昧的表現。離開王面前，不要輕率隨意。不要固執行惡。固執是堅持的，「行惡」有不同的解釋，這可解為參加陰謀的企圖叛逆王權，想推翻政權。「行惡」或可譯為「惡言」，那是指對王之指摘。所以惡行或惡言二者都可以解釋。一方面在神面前表明忠信於君王，始終不渝。另一方面，又想陰謀悖逆，這是極為不當的。

王的權勢，容易獨裁，可以任意而為。所以這是無可爭辯的，只有完全順服。

「王的話本有權力，誰敢問他說，你作甚麼呢？」(四節)

第二節王的命令原意為口，王的口發出命令，此處指王的話，也是同樣指命令，他的命令是權威的，不容人們詢問或置疑。這裏又是修辭的問題，誰也不准問，也無人可以詢問。箴言十六章十四、十五節，都是強調王有絕對的權威，王的命令是否合理？不容查詢。祂的話是否可行，也不可查問，這些都是不必要的，也是不准許的。在此除了妥協之外，沒有別的選擇。

「凡遵守命令的，必不經歷禍患。智慧人的心，能辨明時候和定理。」(五節)

王的命令是絕對的，所以違命的，會遭遇禍患，惟一的方法是順從。但是王的命令不一定是好的，如果不好，而且有違神的命令呢？但是智慧文學中從來不提神的命令。人不可有惡言惡行(三節)，王的命令可能有惡言，但人為避免王怒，避免禍患，只有順服，惟

一可行的，是靜候神的時候。若按其時，可以有美好的事發生（三章十一節），不合理的事是神有力量糾正與改善，使智慧人仍可得着定理，道德的能量，所以忍耐等候神的時候和定理，審判的時候也必然來到。

本節如果直譯，「凡遵守命令的，必不知道惡事。時間與定理（或判斷），卻為智慧的心知道。」就可看出有一完善的交叉結構：

(甲) 遵守命令
　(乙) 必不知道
　　(丙) 惡事禍患
　　(丙) 時間定理
　(乙) 知道
(甲) 智慧的心

智慧的心遵守命令，可以知道時間定理，卻不知道禍患。

這是一個很好的說明，可以明白神有一定的時間審判與定理，總得忍耐等候神的公義。

「各樣事務成就，都有時候和定理，因為人的苦難，重壓在他身上。」（六節）

上節提到時候和定理，此處再重複。各樣事務（*hepes*）在第三章一節已經提說，這可譯作遭遇，環境或境遇。每件事都有兩種因素，時間與意義。意義或指程序，可指審判（照原意），可指災禍。所以在此間另加一個用詞「苦難」，重重壓在心上。人是一般的人，在一章十三節與三章十節，都說明有難擔的重負。對智慧者也許更甚，因為智慧者在探索人生的困苦。

苦難也許是指死亡，是不能明白的災禍。人是無法逃脫的。

「他不知道將來的事，因為將來如何，誰能告訴他呢？」（七節）

本節可說自六章十二節至八章十五節的關鍵性答案。問題在六

章十二節，於是七章一節至八章六節，有不同的觀察，要尋求真實的意義。但哪裏會有答案呢？所以此處又再以修辭的問題，完全否定：因為誰也不能答覆，無人可以。

傳道者根據普世的經驗，認為將來大概與過去差不多(一章九、十節)。只憑觀察與省思，不會對將來有甚麼發現。在墳墓之後(三章二十一節)，就沒有甚麼證據存在。如果只有經驗，是不足解釋的(三章十九至二十一節)。任何的分析都不足為憑，可見只以過去猜度將來，未必可靠。

「無人有權力掌管生命，將生命留住，也無人有權力掌管死期。這場爭戰，無人能免。邪惡也不能救那好行邪惡的人。」(八節)

本節有四行，三行都有「無人」。傳道者認為無人有權力來掌管生命。人也無法掌管與留住生命，因為這是徒勞無功，好似二章十一、十七節，一切都是捕風捉影，十分空洞的。

第二行人無力來掌管死期，這是在神的手裏(三章一節)。看來人的日子不久長，死期到了，人無法延遲，時間不在我們手中。

第三行論人生的爭戰，無人可以逃脫，人無論怎樣努力，仍是徒勞無功的。

本節上半段三個「無人」，已完全否定了。下半節論邪惡的無能，惡不能救惡人。

人生作生死的殊戰，似在此有牽強之處，但人求死的意志，足以抵禦死亡，結果是註定戰敗的。

「邪惡」如果改成「財富」，可能意義會清楚些。財富不能救富人。經文本身無法改為財富。但這兩者是有關聯的。人為財富，可以獲得非義之財，用不正當的方法獲利。但究竟是無濟於事的。

「這一切我都見過，也專心查考日光之下所作的一切事。

有人管轄那人，令人受害。」(九節)

這節是本段的結語，論人之無力與無知，但傳道者仍對一切作細心的觀察，並專心查考，日光之下所作的一切事(一章十三、十四節，二章十七節)，都在神的權能之下，人無能為力。

人雖以有限的力量在地上生活，稍有權力，如君王或官長，仍想管轄統制，害人利己，令人髮指。社會不公道卻仍在進行，神的公義在哪裏呢？

二、領導與迷失(八章十至十四節)

在這不公平的世界，惡人可以消遙法外，且享長壽，雖然他們仍不免一死，但壞的榜樣已經留下，無形中在引領人們走錯謬的道，這就導致整個社會都迷失在罪惡之中。

「我見惡人埋葬，歸入墳墓，又見行正直事的離開聖地，
被人忘記，這也是虛空。」(十節)

這裏描述惡人的喪事，歸入墳墓，似表明他們在生時作惡，卻得善終，可能還有哀榮，有盛大的喪禮，以多數字表明這盛大之舉。

又見行正直事的也死了，卻得遠離聖地，聖地是聖殿或會堂，喪禮在該處舉行，為表示對死者的追悼，並歌功頌德，給人有無限的追思。按說正直的義人可以得着這樣的哀榮，事實卻並非這樣。他們得離開聖地，免得聖地受玷污，人們不尊重他，不久在城中已經沒有人紀念，被人忘記。相形之下，惡人更受人尊敬，這是十分不公平的事。惡人有錢有勢，人們不問他獲財的手段，只看他榮華富貴，就被置於社會甚高的地位，這是多麼不合理的事，但事實就是如此，這也是虛空。

「因為斷定罪名，不立刻施刑，所以世人滿心作惡。」
(十一節)

社會縱容惡人，因為惡人有財有勢，即使他已經判決有罪，但遲遲不予執行，一再拖延，時間久了，也許不了了之，這樣對一般人的印象太惡劣，但給予的影響太負面。有罪可以不罰，結果就在鼓勵人們犯罪，反正公義可以不必伸張，使人犯罪更無所顧忌與懼怕。

殺一足以儆百，但事實適得其反，縱一足以寬百寬千。道德必每況愈下，犯罪的事層出無窮。一般人都滿心作惡，躍躍欲試，以身試法，風氣必日下。

這裏是否說神不處理？報應的公義若不伸張，那種毀壞力也必更加可怕。

「罪人雖然作惡百次，倒享長久的年日。」(十二節上)

罪人作惡多端，甚至上百次那麼多，卻仍沒有受刑遭罰。反而使他壽數增加，長久活着，生命越久，罪惡越多，壽命越長。這實在是無可思議的。

在七十士譯本，說他多年犯罪，但是卻始終沒有受罰，他的長壽無法解釋，因為長壽原是神的恩惠賜他福樂(箴言三章二十六節)，現在不僅沒有報應，反而更多蒙福。所以他毫無忌憚，也不敬畏神。

「然而我準知道，敬畏神的，就是在祂面前敬畏的人，
終久必得福樂。」(十二節下)

傳道者雖然看到不公道的現象，他仍懷着道德的樂觀，敬畏神的人終久必得福樂。他們信念並不因觀察而搖動。這是傳統的思想與觀念，是十分牢靠的。敬畏神也許當時不能明白，忠信與誠心是十分困難的事，但信心決不失望，必定堅持到底。

此處並未提到敬畏神的人能否長壽。壽命即使不長，卻有永遠的生命，而且人生是成功的。人生好似文章，不在長度，而在內容。

「惡人卻不得福樂，也不得長久的年日，這年日好像影兒，因他不敬畏神。」(十三節)

這是繼續十二節下，作一個明顯的比較，惡人不是都有長壽。有的還是不到期而死。早逝不是只限於義人(七章十五節)。

還有惡人的年日未必快樂幸福，這年日好像影兒，只是一種幻覺，好像早晨速散的雲霧，很快就消失了。影兒又好似一片晚景，天日不長，太陽下山，陰影漸長，就到了黑夜。

惡人不敬畏神，原意為「神面前他居然不怕。」實在愚昧之至。

「世上有一件虛空的事，就是義人所遭遇的，反照惡人所行的。又有惡人所遭遇的，反照義人所行的。我說這也是虛空。」(十四節)

現在傳道者將傳統的智慧觀念再加以否定。報應的公義是申命記之信仰思想，也是約伯的三個朋友所堅持。但是為甚麼義者與惡者沒有分別，神的公義就無法施展了。

這顯然是一項極大的矛盾。義人得惡人的報應，而惡人反享義人的賞賜。

這應該怎樣解釋呢？實在令人完全迷失在困惑之中。傳道者沒有像約伯那樣埋怨神，要向神討公道，他也決不會認為神真是不公正，他只看神的公正以一種神祕的方法啟示。這既是奧祕，信心就不應深究。

三、看明與無知(八章十五至十七節)

現在本章最後幾節，又到了原來的途徑。這正如問題在六章十一、十二節，經過各樣研究，就到八章七節有一個答案，承認無知，無法明白未來。在十五節，傳道者必須給予一個具體的建議，那就在二章二十四節，三章十二節以及五章十八節。

傳道者將七、八節所討論的，歸納起來而提供一個建議：稱讚快樂，時常享受(十五節)。這是一種看明，卻在無知中(十六、十七節)。

「我就稱讚快樂，原來人在日光之下，莫強如吃喝快樂，
因為他在日光之下，神賜他人生的年日，要從勞碌中，
時常享受所得的。」(十五節)

稱讚快樂，是最具體的建議。稱讚是一種歡悅的情懷，是信心具體的表現。詩篇中常出現的用語，是向着神的(六十三篇四節，一一七篇一節，一四七篇十二節)。在本書出現一次(四章二節)，但涵義是反面的。這在本書是強調與崇尚，推介與注重。

「莫強如」是智慧以注重的方式，首先出現的在二章二十四節，在該處也有同樣的話，莫強如吃喝，且在勞碌中享福。享福就是此處所說的，享受所得的。

本節兩次說日光之下，一生的年日不長，但卻應把握現有的，不是只強求未有的，現有的就享受，因為人生不是只有光明面，也有陰暗面，低調的我們既不能否認，高調的就得充分發揮。

享受人生，因為生命是神的恩賜，充分把握才是智慧的表現，信心已經成熟。

日光之下雖有勞碌，但是在勞碌中仍可有快樂。勞碌有所得，是神的恩賜，所以值得快樂，吃喝有快樂，因為這是生活所需，也是神的恩賜。吃喝快樂不是目的，卻是日常生活的體驗，值得享受。這樣想，是信心成熟的實況。

「我專心求智慧，要看世上所作的事。(有晝夜不睡覺
不合眼的)。」(十六節)

傳道者仍在尋求，觀察，他這樣用心研究，並無得着正確的答案。

但他確發現有些人憂慮太多，操勞太過分，甚至失眠不合眼，充滿了挫折感，心中不安。

或者有的生活失去常態，晨昏顛倒，作息失常，沒有正常的睡眠與休息。

也許傳道者自己的經驗，他不合眼，為要觀察新的事物，但仍無所尋得。

「我就看明神一切的作為，知道人查不出日光之下所作的事，任憑他費多少力尋查，都查不出來，就是智慧人雖想知道，也是查不出來。」(十七節)

上節他是看世上的事物，本節他是看神的作為。這是為化解七章十三、十四節的艱難，但是神的作為是我們看不出的。在七、八兩章的重點就是在此，三章十一節的經義也是這個含義。

這是多人試驗過的查究，個個人都以失敗下場，這也是智慧者失望的原因。傳道者仍沒有放棄，他仍珍視智慧的價值。從他智慧的見解，一切美物都是來自神，就應該存喜樂感恩的心來領受。

傳道者認為人應有勇氣來接受無可知的事，坦率地承認自己的無知。

自一章三節起，這問題反複在這八章論述，日光之下我們勞碌有甚麼益處？沒有答案，無人可以回答，無人能夠知道。惟一的忠告是：享受神所賜給的。這才是真智慧。

箴言二十一章三十節：「沒有人能以智慧、聰明、謀略敵擋耶和華。」人間的智慧似乎太短視，不夠純正。智慧必須淨化，這是傳道者的期許。

四、命運為同一(九章一至六節)

本書第二部分的下半部，自九章一節起至十一章六節，以「知道」與「不知道」為主要的語調，分段在九章十二節，十章十五節，

十一章二節及十一章五節。第三章與本章(第九章)相連。

從上下文來看，八章十六節至九章十節，論題為死亡，這是所有的人同一的命運，論述集中在九章一至六節。

「我將這一切事放在心上，詳細考察，就知道義人和智慧人，並他們的作為，都在神手中，或是愛，或是恨，都在他們的前面，人不能知道。」(九章一節)

在這裏死亡的陰影已經蔓延，甚至瀰漫起來，籠罩在字裏行間。傳道者再以心中的思念以及觀察，重新肯定神的權能，是神祕的，難解的，看世人遭遇最後的命運。

人都有共同的命運，在第二、三章已經提說。義人和智慧人是同義的，他們的行動作為，或論他們的工作，是在神的手，手專指能力，也指控制的能力，都在神之掌握之中。這是回復第三章的思想，神決定或預定一切的事情，在合宜的時間之中。

論將來的事之奧祕，傳道者再提出兩極之間的相反詞愛與恨，一方面是肯定與光明，另一方面是否定與陰暗。前程的光明面有神的恩慈，前面道路的陰暗面是神許可的患難痛苦，令人驚懼。那擺在他們前面的事，是人不能知道的。傳道者提「在他們的前面」，不只是今世的，甚至是來世的，死了之後怎樣，人是否還可得着益處，有甚麼價值值得重視。

愛與恨實際包括人一切的活動，也說明所有的內裏的動機，是一般人的情緒，是正反的總和，卻為神的能力所控制(一節上)，也呈現了矛盾的現象(二、三節)。

一切既在神的手裏，表明人需要信心，不是理智，這是作者所注重的。

「凡臨到眾人的事是一樣，義人和惡人都遭遇一樣的事。好人，潔淨人和不潔淨人，獻祭的與不獻祭的也是一

樣。好人如何，罪人也如何。起誓的如何，怕起誓的也如何。」(二節)

第一節的「一切」，帶入本節，也是幾個「一樣」，每件事在每個人身上全都一樣，所有的人有同一的命運，就是死亡。但本節並未提出死亡，一直延到第三節。

人的行為，無論在道德或禮儀，並不影響神的處理與對待人的前途，「都是一樣」在二章十四節及三章十九節。此處如在第三章將兩極的對比，一一列舉。義人與惡人，好人和罪人，潔淨人和不潔淨人，獻祭與不獻祭的，起誓的和不起誓的。關於禮儀，在第五章提出，並以智慧的觀點來詳論信仰與宗教生活。無論人是否熱心，在宗教生活是否活躍，最後都難免一死。

傳道者似乎否認道德的價值，因為虔誠的人未必真以道德為神的旨意，引領與施恩，也不是神對義人必有的作為。

「在日光之下所行的一切事上，有一件禍患，就是眾人所遭遇的都是一樣，並且世人的心充滿了惡，活着的時候心裏狂妄，後來就歸死人那裏去了。」(三節)

這是對第二節的評論。同樣的命運是一種禍患。這禍患不是只對惡人，而是對所有的人。這是在日光之下的實情，是人世間的悲劇。死亡會臨到眾人，這是問題的根本，使人無法領受，甚至在不可抗拒的情形下狂妄。每個人遲早都會歸死人那裏，沒有一個人是例外。論死亡，在二章十六節，三章二十九節都提及。在生之日許多社會問題，不公道，受欺壓，愚昧等，都無法解決，是否人在死後才可有最後的解決，仍不得而知。

禍患是惡事，世人心裏也充滿了惡。惡未必是限於道德的，也包括情緒的。愁苦是必有的，人心充滿愁苦。

「與一切活人相連的，那人還有指望，因為活着的狗，比死了的獅子更強。」(四節)

無人可以免死，如果與活人相連，生命仍有活動力，使人暫時不必為死懼怕，不是指那人有無希望，而說那人還有些安全感，暫時苟且偷安，人明知必死，但能拖延總是好的，這是作者故意以諷刺的語句來說明。

狗是在古代近東視為極低微的動物，但是活的比死的更好，即使是活着的狗那麼低微，仍比死了的獅子強。獅子是百獸之王，若是死了，就如同廢棄的垃圾。

生命的價值在於存活。活狗比死獅更強，這可能是一句成語，作者在此引述，強調他的重點，也是他在本書獨特的風格。這是傳統的觀念(參考撒母耳記上十七章三節，二十四章十五節；箴言三十章三十節)，強過、勝過、更強，都是以比較的方式。但作者也曾發表他的見解，死的比活的更好(四章三節，六章三節，五節，七章一節)。可見作者以辯證法，正論與反論，來諷刺各樣的想法。

傳道者顯然在生死之間掙扎，有時生不如死，有時再回來，究竟生比死強，這是在極大的矛盾中。中國諺語云，好死不如賴活。死無論多麼尊貴(如獅子在百獸中)，總比不上非常卑賤的，如狗那樣受歧視。

「活着的人知道必死，死了的人毫無所知，也不再得賞賜。他們的名無人紀念。」(五節)

這是補充上節的論調，生強過死，因為生還有感覺，還有見解。雖然明知必死，但活着總還有所活動及思想。死就甚麼都沒有了，毫無所知，理性不再活動，甚麼都不知道了。

死人「不得賞賜」(*sakar*)，與「不被紀念」(*zaker*)有諧音之美。死

了以後又無益處，也無紀念。人們逐漸也會遺忘。事實上人死了，還會注意賞賜嗎？這些對死者再無意義可言。

這樣說來，活着惟一的益處，是知識。這對傳道者來說是重要的，因為人生所追求的就是智慧與知識。

「他們的愛，他們的恨，他們的嫉妒，早都消滅了。在日光之下所行的一切事上，他們永不再有分了。」(六節)

愛與恨在第一節已經提過，「嫉妒」加上去，為求押韻。這三個字的字尾都加上「他們的」(*-am*)。嫉妒可能是指四章四節的競爭而生嫉妒。這些都過去了。消滅是與上節「紀念」同義，都不再存在。

他們(那些死者)永不再有分。「分」是生命的享受，在三章二十二節，五章十七、十八節以及九章九節。這一切都是在日光之下，在人世間還可有這樣生命的喜悅。

五、生命在享受(九章七至十節)

生命如果是一番享受，那是實際的智慧，趁有今日，及時把握，不可失之交臂。衣食、吃喝、錢財、婚姻都應充分享受(七至九節)。工作方面也應勤勞(十節)。

「你只管去歡歡喜喜吃你的飯，心中快樂喝你的酒，因為神已經悅納你的作為。」(七節)

上文(一至六節)已經發表了智慧的言語，現在給予實際的忠告。生命既是繼續的存在，就如在二章二十四節起的論調：快樂享受。

有關享受的事，都是以命令詞作為勸勉的話：當吃，當喝，當享受，當看，當行，就是作為「莫強如……」的語句(二章二十四節，三章十三節，五章十八節，八章十五節)。命令詞之後必附有動機的理由。

這裏的理由是：「因為神已經悅納你的作為。」悅納通常是神喜

悅所接納人的獻祭。但是此處人沒有獻祭。人也非以德行善事得神喜悅，人無法以己力換取神喜悅。這裏悅納是指贊成與同意，人的作為不是工作或功德，而是享樂的行為。

這些享受全部是神的供給及賜福。神多麼慷慨大方，厚賜與眾人以豐富。這些都是神白白賜給的。

「你的衣服當時常潔白，你頭上也不要缺少膏油。」(八節)

第三項的勸導是衣着方面，要換上節期穿的衣袍，未必一定是白的，不過必須整潔而且華貴。在有的文化背景白色是喪服，但在舊約，白色是象徵喜樂。

節期衣着是為慶祝，傳道者說：若有機會與場合，總應盡情慶祝享受。(參考以斯帖記八章十五節；士師記十章三節)

用油膏頭原極為普遍(撒母耳記下十二章二十節)。這也是表明喜樂(詩篇二十三篇五節，四十五篇七節)這也是節期的慶祝(撒母耳記下十四章二節)。

膏油常象徵神豐富的福分。

「你一生虛空的年日，就是神賜你在日光之下虛空的年日，當因你所愛的妻快活度日，因為那是你生前，在日光之下勞碌的事上所得的分。」(九節)

在人生的享受中，婚姻是重要的。妻是神所賜的，也是「你」所愛的(四章九至十一節)。神的恩賜，原在起初創世時神所賜的：創世記二章二十二至二十四節。

日光之下，人生苦短，年日虛空，轉眼成空。確應珍惜。所提日光之下因勞碌所得的，是本書之主題。這是勞碌所得的分，所有的成就(二章十節，三章二十二節，五章十八節)這「分」對死者就毫

無意義了。

此處只提婚姻，沒有提到兒女，所以不是着眼在家庭。「妻」是一般的譯詞，原意為「女人」，且沒有冠詞，引起經學家的質詢：但作者不會指任何女子，而是他所愛的，應作「愛妻」解。可參考箴言五章十八、十九節。

「凡你手所當作的事，要盡力去作，因為在你所必去的陰間，沒有工作，沒有謀算，沒有知識，也沒有智慧。」（十節）

甚麼是當作的事？是現成的，是便利的，要趁時而作，不可坐失良機（參考撒母耳記上十章七節）。

工作的態度要殷勤，盡力去作，作得熱心，這無疑是很積極的勸勉。人生是在死亡的陰影之下，若不及時盡力必會後悔。

死後有四件事都被否認了。工作沒有了，無事可做。謀算也沒有了，不必再論理（七章二十五、二十七、二十七節「定理」）沒有知識，必一無所知。也沒有智慧，人在死後不再有思想與理性。

死後的歸處是陰間，在陰間，若有生命，這生命必在陰影之狀態之下。陰間是人人必去的歸處。

在九章一至十節，作者將第一至八章若干重要的論題作歸納式的重述溫習，從研究性至勸勉性。勸勉的以命令詞托出，甚為有力與肯定。

六、死亡必預期（九章十一至十二節）

本書論死亡，在此處首次提醒讀者，死期不定，預期卻無期。十二節的定期，必與三章的論述有關。此處「臨到」在十一、十二節每節各一次，就是三章十九節「遭遇」。十二節與三章十九至二十一節同樣提到人與獸有同樣的命運。十二節提到魚與鳥，也在動物的

世界。九章一節，與十二節都說無人知道。九章三節與十二節都提到禍患。

「我又轉念，日光之下，快跑的未必能贏，力戰的未必得勝，智慧的未必得糧食，明哲的未必得貲財，靈巧的未必得喜悅，所臨到眾人的，是在乎當時的機會。」(十一節)

我又轉念，轉到人生無常的情況。死是必有的，但死的定期卻無法逆料。

在十一節是有三部分的，第一是觀察，第二是見證，第三是原因。目的在說明人生無常，不能預期。

此處共有五項，每項都是否定「未必」，第一、二項是體力方面，速度與效率。快跑的應該可以贏取。有力的必然能夠戰勝。但是事實的結果並非如此。

另外還有三項，是與智慧有關，明哲是聰明，靈巧是知識，仍舊與申命記的傳統及箴言十三章十五節說的相反，智者不能得着物質的利益。最後一項預期的結果是「喜悅」，是有關益處(箴言三章三、三十四節，四章九節等)。此處似強調人的知識有限，結果仍舊無法預測，一切還得碰機會。

機會是神安排的，預定的，人無能為力。機會是當時的，在於時間的因素，所以這一節還得回溯三章一、十節。如果不配合神的命定，祂所定的時機，機會不會來到。

「原來人也不知道自己的定期，魚被惡網圈住，鳥被網羅捉住。禍患忽然臨到的時候，世人陷在其中也是如此。」(十二節)

人不能知道自己的定期，又是第三章的回響，但只論死亡(可參考八章五、六節)。

以魚與鳥為例，牠們被捉似是突然的，十分驚奇，也帶來很痛

苦的經驗，我們也會有同樣的感受：突然，驚訝與慘痛。但人遭禍患，可以預期。也同樣不能預測，所以體會人是那麼有限，只有承認這世界在神的命定之下的實況(七章十五節，八章十四節)。

這無疑是以消極的語氣來否定一切。道德與知識都不能保證人們不受禍患，那麼人該怎樣準備？無從準備。

死亡如網羅那樣張開了，我們可以隨時陷在其中，防不勝防，簡直無法逃脫，時間只是早晚而已，我們只有望網興歎，明知會自投羅網的。

七、智慧有能力(九章十三至十八節)

本段的中心思想在十六節：智慧勝過勇力。這主題在四章十三至十六節。常用語為「智慧」與「大」(廣大，大君王)。三次提到窮人。「日光之下」在本章已重複多次(三、六、九、十一節)。十三節再提。「力量」還是極為重要的字，在十一節提「力戰」，十六節提「勇力」。

「我見日光之下有一樣智慧，據我看乃是廣大。」(十三節)

這似為補充第十一節，五項都不能有預期的後果。照申命記的傳統，人若遵行律法，必可得物質的豐富(七章十二節起)。

但在此集中在智慧的能量，據傳道者看來還是重要的。廣大似指範圍，智慧的用途是大的，不容否認。以下就作一番說明。

「就是有一小城，其中的人較稀少。有大君王來攻擊，
修築營壘，將城圍困。」(十四節)

這裏只是比喻，可能不是歷史的記述。城小人稀，現在受強大的外患，有力的圍困，他們攻打起來，不必費吹灰之力就可以輕易攻取。戰爭不常攻打大城或強國(十一節)。

在七章十九節已經提過智慧的能力，箴言二十四章五、六節，打仗其實並非只靠軍力，而要憑智謀，才可得勝。所以實況的轉變，

要看下一節，才可知分曉。

「城中有一個貧窮的智慧人，他用智慧救了那城，卻沒有人紀念那窮人。」(十五節)

智慧的性質是重要的，智慧未必須與財富相提並論(四章十三節)，箴言十五章六節以及二十二章四節，財富對義人未必有益，所以此處一個貧窮的智慧人就成了大事，挽救這小城，搭救城中的稀少人。傳道者在此處的用意，是在智慧的能力，足以制勝強大的軍隊，因為智慧的武器可以打敗仇敵，擊破敵軍。

這是聖經中所記載的出埃及經驗，但是以色列人得勝並非憑藉智慧，而是神拯救的大能，所以出埃及的見證並不能應用在這裏。

令人失望的是那智慧人沒有被紀念，因為死後就被人遺忘了，得不着安慰(四章十六節，九章五節)，一般人都不會讚賞智慧的價值與能力。

「我就說，智慧勝過勇力，然而那貧窮人的智慧被人藐視，他的話無人聽從。」(十六節)

「我說」，依我看來，這是傳道者的結論。雖然人們不尊重窮人，也不重視智慧。但是真正的力量不是財富，而是智慧。「勝過」在兩者比較之下，實在有所選擇。

這可能是傳道者的慨歎，他深感他的倡導不為人注意。但是他仍認為價值在智慧，這價值是無可計算的。

於是他繼續解釋，他不認為智慧是一種浪費，下列的經文(十七、十八節)，有的認為應延續至十章三節(或四節)。

「寧可在安靜之中聽智慧人的言語，不聽掌管愚昧人的喊聲。」(十七節)

智慧人的言語必須重視，因為智慧有價值。千萬不可聽那些官

長，他們雖有權勢，他們發言似乎更加響亮。可能他們也大聲宣講，引人注意，堅持別人聽他們。他們實際是愚昧的。照中譯詞這些官長是掌管愚昧人的，事實上他們雖居首領的地位，他們實際是愚昧的，也掌管愚昧的人。有的譯為「首領在愚昧人中間呼喊」，愚昧人必會聽從他們。

傳道者在此處或許在強調教導的方式，大聲呼喊也許可以吸引人，但究竟不在方式，而在內容。智慧者教導卻以一種安靜的姿態，似不那麼喧嚷熙攘的情形，卻以十分穩健老練的口氣，發人深省，更為有力。

「智慧勝過打仗的兵器。但一個罪人，能敗壞許多善事。」(十八節)

這是在重複十六節的申明，智慧應佔優勢，能夠得勝。智慧的教導實在是高度的藝術，需要有學養之士諄諄善誘，才可奏效。

智慧的力量甚至超過戰爭的武器。但是罪人卻成事不足，敗事有餘，只會盡破壞的能事，也會將智慧所致力的教導敗壞。

十七、十八節有兩項比較，安靜教導的智慧能勝過喧嚷呼喊的愚昧。這是十七節。智慧勝過打仗的兵器，這是十八節。

本章的結論在十六節已經有了，但十七節無非再強調智慧，提出智慧有價值，也有限制。

十八節再重複十六節的結論。以下的論述再以例證說明(十章一至三節)，四節再作結論。十七節與十章四節可說是在括弧內補充說明。

第九章的結論可說在本書中重要的轉變，人生雖在死亡的威脅之下，智慧仍有價值，並有貢獻。

捌、忠告與勉勵

（十章一節至十二章七節）

這是本書最後一段勉言，第十章承接上一章，繼續論智慧的重要，作十分明確的比較，將智慧與愚昧分別。

自第九章十七、十八節之外，十章可分為四段，一至七節（一至四節、五至七節）、八至十一節、十二至十五節以及十六至二十節。智慧的力量是有的，也有其脆弱易損的部分，在十章一、八至十一節以及二十節，傳道者以現實為例，作愷切的分析。

一、智慧的應用（十章一至七節）

十章一至四節與九章十七、十八節實在是相連的。可有以下的比較：

「安靜」：在九章十七節上，十章四節下（柔和），

「掌管」：在九章十七節下，十章四節上（掌權），

「智慧的超越」：在九章十七節，十章二至四節，

「愚昧的敗事」：在九章十八節下，十章一節，

此處主要的用詞是「心」，反複提及。

十章一至四節以例證說明智愚之分，智慧必勝過愚昧。五至七節卻論愚昧人在高位，是一種反常的情況。禍患在第五節，問題在六至七節，愚昧人怎可居權勢的地位，令人費解。

「死蒼蠅，使作香的膏油發出臭氣。這樣一點愚昧也能敗壞智慧和尊榮。」（十章一節）

蒼蠅若死了，掉在膏油之中，必會污染、變臭。嗎哪若經久，也會發霉變臭，箴言十三章五節也以惡人的臭名為可羞的事。

此處的膏油，是油而不是膏，如果照字義研究，與七章一節相同。蒼蠅若掉落，必將全部的油弄污了。此處可能強調小昆蟲都同樣有毀壞力，正如少許的愚昧足以敗壞智慧。

智慧是有分量的，正如尊榮一詞原意為重量。但愚昧敗事的力量卻不容忽略。

「智慧人的心居右，愚昧人的心居左。」(二節)

這是智愚之分，二者有相反的方向，互相有遠距離。居右是向右邊，這是正確的方向，右邊表徵力量(創世記四十八章十四節；以賽亞書四十一章十節)。愚昧的方向是向左，這是指錯誤(七章四節)。

此處提出「心」，是理性的所在，智愚之分不是在於外面的行為，而先看內心及行為的動機。

這裏傳道者一定將智慧與愚昧作尖銳的對比，不像二章十四節論二者都一樣，都遭同樣的命運。

「並且愚昧人行路，顯出無知，對眾人說，他是愚昧人。」(三節)

上節論愚昧人的心不正、偏左，方向錯誤。但此處不再說動機，而指行為。行路是指行為，「路」是指生活方式。他們的愚昧是顯而易見的，因為「無知」直譯為缺乏心智，他們的心不在，指不留心，也指不慎重。缺少心智實在是有缺陷，自趨滅亡(四章八節，九章八節；箴言六章三十二節指行淫的人喪掉生命)。

他們還要告訴別人，他是愚昧人。這有另一種解釋，他看別人都是愚昧的，或者他們根本不在乎，承認自己愚昧。也可能他們的

心與現實脫了節，顯出愚昧，他們無心尋求智慧。

「掌權者的心若向你發怒，不要離開你的本位，因為柔和能免大過。」(四節)

這是對智慧人的勸告。智慧人可能成為掌權者的諮詢者，他的勸告可能引起首領的惱怒，也許是惱羞成怒，不接受忠告，因為他是愚昧人。

這樣的情形之下，智慧人要站穩，不可離開他的本位，他的立場仍應堅持，不可動搖，更不可輕易放棄(七章十八節)。

智慧者要有柔和的心，不但止息對方的怒氣，保持互相和睦的關係，也以柔和來恢復這處境。有祥和，就能免大過。不然引起政治的糾紛，陷入在漩渦之中無法自拔。柔和是九章十七節的安靜，是一種老練成熟的表現。

「我見日光之下有一件禍患，似乎出於掌權的錯誤。」(五節)

掌權者粗心或不慎，易犯錯誤，尤其常在司法行政的事上(申命記二十三章二十一至二十三節；利未記四章二十二、二十七節)。其實這是愚昧的表現。這錯誤是掌權者自身的問題。

這樣的錯誤是一樣禍患，因為不公道的事發生了。錯誤的事敘述於下節。

「就是愚昧人立於高位，富足人坐在低位。」(六節)

愚昧人怎可高升，這是不正常的，也是不合理的。愚昧人那有思想與才智來治理？他有了權勢，容易誤用與腐敗。這是多麼危險的事。

富足人此處不是注重在他們的財富，而是強調他們在社會的地

位，他們出身尊貴，為眾人所尊重，堪稱社會賢達。他們現在因愚昧人居高位而降卑，可說是極不正常的現象。

「我見過僕人騎馬，王子像僕人在地上步行。」(七節)

這同樣是非常不正常的現象。根據智慧者的見解，這種反常是使社會失去常態，可參考箴言十九章十節及三十章二十一至二十三節。當社會的秩序混亂了，就沒有平安。

此處並非強調階級觀念，但當主僕的身分與地位顛倒的時候，這種矛盾是極有問題，會釀成災禍。

在這樣反常的情況下，智慧是容易遭受損害(九章十八節)，是傳道者引以為憂的。

二、求赦免遭損(十章八至十一節)

「挖陷坑的，自己必掉在其中。拆牆垣的，必為蛇所咬。」(八節)

工作如果不慎，必會產生矛盾，而自招損害。挖陷坑的有何目的，是否為捕捉動物，這是傷害的動機，是一種矛盾。結果自己反而掉在其中，簡直自作自受。這樣的冒險，實在得不償失。

拆牆垣的，可能為立地界，現在拆除，目的何在，在此並未說明，動機究竟好壞不是這裏的問題，卻強調事態的發展完全無法預料，說不定有蛇來咬，這不是太冒險了嗎？這節有一部分是引述箴言二十六章二十七節。行動必須謹慎。

「鑿開石頭的必受損傷，劈開木頭的必遭危險。」(九節)

這是在建屋的勞苦工作中有危險。以色列地多處為山地，建屋需要大量的石頭，鑿石可能會被石頭壓倒而受傷。

劈木或鋸樹也有危險，樹木倒下，或木頭鋸開掉落，都可能會

壓傷。

所以第八、九兩節都是提說日常工作所可能發生的意外危險，或一時疏忽，或不曾謹防，都形成冒險的因素。智慧有無可能這樣受愚昧敗壞呢？這是傳道者十分關切的。

「鐵器鈍了，若不將刃磨快，就必多費氣力。但得智慧指教，便有益處。」(十節)

傳道者現在作具體的建議，人需要智慧的指教，中國諺語云：人欲善其工，必先利其器。工具實在重要。磨快利刃，就可迎刃而解。

人不需要白費氣力，效率增加了，就可獲致更大的利益，可見這是智慧可給予的助力。

這節與上兩節在表面上看似並不連貫，其實是相輔而行。第八、九節提到可能發生的危險，在第十節此處是重提智慧的重要，在工作之前，先準備好工具。工具好，工作就事半功倍。智慧看見危險的可能，而且也成為鋒利的工具，處理一切世事，乾脆而利落。

關於鐵器，有許多不同的解釋可以研究：

(1) 鐵器喻為智慧，而智慧比鐵器更鋒利有力。

(2) 鐵器喻為勞碌，因鐵器為工作的工具。勞碌若不鋒利，必多費氣力，而且沒有益處，徒勞無功。

(3) 鐵器若不磨亮，力量不足。智慧若不發揮，也不能將力量表現出來。

(4) 鐵器若喻為智慧，要抗拒暴政，智慧必應充實，好似將鐵器的刃磨快，這樣革命才可奏效，不然有權者力量太大，怎能抵禦？

(5) 鐵器不能鈍，這可喻為才能，才能要善用，必須要鍛練，使刃磨快。這樣在適當的時機，發揮起來，才有功效。

(6) 鐵器要常用，才不致鏽壞，不鈍方可應用。刃磨快是須費

力氣，而且全力以赴。一經磨快，就不必再費力量了，一切都迎刃而解。

(7) 鐵器若不磨，鈍得不大能用，怎會有甚麼功效，根本無益處可言。

(8) 鐵器要保持不鈍，刃必須保持完善，以致隨時磨快，隨時可用。可見勤於保養，時常注意，至為重要，不可忽略。

「未行法術以先，蛇若咬人，後行法術也是無益。」(十一節)

馴蛇的魔術師先將蛇馴好，蛇就不會咬人。不然馴蛇師自己被咬，又可危及第三者。如果被咬之後再來馴牠，就無濟於事了。

馴蛇的法術在以賽亞書三章三節；耶利米書八章十七節以及詩篇五十八篇五、六節都曾提及。

這裏也繼續上一節的勸勉。甚麼事都必事前作妥善的準備，不可疏忽，必須認真。上一節指個人應避免徒勞的努力，這一節指個人應避免可能的危險。

三、智慧的比較(十章十一至十五節)

這段雖是智慧人和愚昧人的比較，其實焦點仍集中在愚昧人，有兩個不同的用字：愚昧人(*kesil* 也在第二節)在十二節、十五節。愚昧(*sakal*)在十三、十四節(十四節中譯詞也作「愚昧人」)，主要的用字為「言語」或「話」(十二、十三、十四節)，及「口」或「嘴」。從口中的言語，就斷定人的愚昧。

信息的重點是智慧的優勝，正如九章十七節，智慧人的口或言語不同，愚人沒有知識。人的知識其實極為有限，但愚昧人對未來的事一無所知，但他們仍發高論，無矢放的。

「智慧人的口說出恩言，愚昧人的嘴吞滅自己。」(十一節)

智慧人的言語是恩言，箴言十六章二十二節：人有智慧就有生命的泉源。詩篇四十五篇二節描述王的嘴裏滿有恩惠。箴言十四章三節：智慧人的嘴必保守自己。「恩言」是在九章十一節作「喜悅」。恩言原為「恩惠」，恩言以恩慈的心使人得喜悅。

愚昧人的嘴吞滅自己，是有毀滅性的，損己也害人。箴言十八章七節：愚昧人的口自取敗壞，他的嘴是他生命的網羅。

本節重複八章一節下，九章十七節及十章四節。

「他口中的言語，起頭是愚昧，他話的末尾，是奸惡的狂妄。」(十三節)

此處繼續上一節下論愚昧人的言語。起頭與末尾，或自始至終，指整個的事件，兩極之間，全部都是愚昧的。愚昧還不只是茫然無知，更是道德的低落，狂妄奸惡。奸惡在一章十七節已經提說。

起頭(*tehilla*)在本書中只在此出現，通常是另一個字(*re²sit*)如在三章十一節自「始」至終；七章八節事情的「起頭」。

他話的末尾，好似話的後果還延伸不已，後患無窮，後遺症會不斷出現。

「愚昧人多有言語，卻不知將來有甚麼事。他身後的事誰能告訴他呢？」(十四節)

在智慧文學中，論愚昧的言語，實在說得太多。箴言十章十九節多言多語，難免有過，禁止嘴唇是有智慧。智慧人在言語上就顯出智慧，但愚昧人一說話，就讓別人聽見，知道他愚昧不堪，但他居然毫不在意，不會自覺羞愧。他的話真是自欺欺人，又急燥虛幻(五章三至七節)。

但愚昧人還自以為是，口中驕傲(箴言十四章三節)，明明無知，還要誇張其詞。他們假裝對將來甚麼都知道，其實這是不可能的。

智慧人認清將來的事無法預料，坦率承認(八章七、十七節)。但愚昧人卻大言不慚。

「多有言語」有的譯作「說而再說」，滔滔不絕的說，真是一片廢話，完全是無稽之談，沒有人知道將來—身後的事，不僅重複八章七節，也在六章十二節與七章十四節有類似的經義，為本書論題之一。

「誰能告訴他呢？」又一個修辭的問題，誰也不能，無人能。如果將來是身後的事，指死後，更無從知道，無法告訴，不能教導。智慧人尚且無法知道，而愚昧人居然在這事上喋喋不休，豈不貽笑大方？傳道人以極尖銳的諷刺，完全道破愚昧。

「凡愚昧人，他的勞碌使自己困乏，因為連進城的路也不知道。」(十五節)

愚昧人的勞碌，是指他們各樣的工作及活動，但最主要的可能是他們的言談。言談不僅傷神，而且容易困倦，尤其當他們講一些他們都不明白的事。這種捏造與杜撰可能會更加精疲力盡。他們無非想誇耀，或者有意欺騙，目的也許為謀利，或為滿足自大的虛榮，他們這樣做，必會到困倦疲乏的地步。

他們無知到連進城的路也不知道，這又有莫名其妙的情況。所以傳道者以極大的譏刺，暴露愚昧。

行動也許也與說話有關。空談也無走路的方向，行為沒有目標，說話沒有內容，可謂愚昧之至。

四、智慧的省思(十章十六至二十節)

本章最後一段不算是結論，在思想上也不怎麼連貫。這幾節似為箴言集錦，將傳統的智慧再加以省思。此處論君王制度下的政治體系：君王與臣僕(十六、十七節)，是一新的論題，但在五章七至

八節也曾提說。十八、十九節有兩句格言，二十節是勸勉的話。

本段是否連續到十一章二節呢？這樣說法未必正確。十一章實在是另一論題。

「邦國啊，你的王若是孩童，你的群臣早晨宴樂，你就有禍了。」(十六節)

這是一個新的論題，論政治的智慧。王若是孩童，其實可譯作少年或青年，指明他年幼無知如同孩童，缺少經驗與閱歷。早晨群臣上朝，應以嚴肅的態度來辦政事。那時若喝酒宴樂，不務正業(以賽亞書五章十一節)，就必誤事。王無領導的才智與權能，臣無責任的忠忱，國勢必日衰，豈不禍哉！

年輕未必沒有智慧，傳道者曾提到智慧的少年(四章十三至十六節)，所羅門王就是一例(列王紀上三章七節)。

「邦國阿，你的王若是貴胄之子，你的群臣按時吃喝，為要補力，不為酒醉，你就有福了。」(十七節)

上節為反論，本節為正論。不是禍哉的宣告，而是強調有福，好似智慧的詩篇，以「有福了」為首(詩篇第一篇)。

王若是貴胄之子，是有良好的家庭背景，可以承受帝王之尊。貴胄之子原意是自由人，並非奴僕出身，有貴族的教養，自幼所受的的教育，以國家的利益為前提，領袖的才智也是從小就訓練的，就不同凡響。

在他有能的領導之下，群臣也照規矩行事，有秩序有紀律。飲食不僅定時，也十分合時，節制有度，不耽誤公事，必將政治整理得有條理，值得倡導。

政務官員如果身體壯健，辦事必有力，精神奕奕，處理得當。古代的人觀念中酒能補力，如果適度，有益健康。假若醉酒，就會

亂性。所以有了節制，足以應付政事忙碌的張力。這就有益於國事，是有福的實況。

「因人懶惰，房頂塌下；因人手懶，房屋滴漏。」(十八節)

這是一句箴言，為強調工作的勤勞。在智慧者的心目中，懶惰是愚昧，愚昧是罪，在四章五節已經提及，箴言書也屢次提出警告(十章四節，十八章九節等)。

懶惰的結果在房屋失修而損壞。房頂大多是用木料，失修會漏，甚至塌下。但此處先在塌頂，隨後滴漏。房頂塌下，索性放手不幹，情形就必每況愈下，不堪收拾。

「塌下」原意為落下而卑下。懶惰是足以使人降卑，自甘墮落。手懶是將手放下，更是因循苟且，就更加差了。

「設擺筵席，是為喜笑。酒能使人快活，錢能叫萬事應心。」(十九節)

這是另外一句箴言，與上一節並不相連。這是重拾九章七節的經義。其中論三件事。

第一是享受，喜笑是快樂。筵席上食物豐富，必須享受(參考二章二節)。

第二是喝酒，酒能使人快樂。此處提出生命，這字(*hayyim*)指生命或生活。酒使人的生活快樂，有享受。

第三是錢財，那是另一個論題。直譯應為「錢為供給人的一切需要」。「萬事應心」中譯詞也很中肯，但「應心」原意為「解決」或「答覆」。在五章二十節，這字譯為「應他的心」與此處相同。

吃喝需要有錢購買，可見生活的享受是需要錢，如果這是生活的必需，就無可厚非。如果為享受，而窮奢極惡就是罪了，所以這也需要有智慧。

此處傳道者是否評論富人呢？如果是看為神所賜的福分(五章十九節)，當然可以贊同。吃喝快樂是神的恩賜，應當存感恩的心享受。

「你不可咒詛君王，也不可心懷此念。在你臥房也不可咒詛富户。因為空中的鳥，必傳揚這聲音。有翅膀的也必述說這事。」(二十節)

這又回復十六節所提說的王與臣僕，無能、懶惰與享樂。這是勸戒人在言語上應節制，人不在明處批評，在暗地也不說閒話。

以鳥為喻，這是希臘文獻中可找到雷同的說法。如果說了，必會傳開。但緘默卻是智慧者所重視的，參考十章十四節以及箴言十章十九節。

五、信行與知識(十一章一至六節)

十一章雖繼續以智慧的言語忠告與勸勉，但在文體方面成為一個新的單元，此處提供的參考資料取自自然，如風、水、雲、雨、樹、土地與種子。在動詞方面有數次均用命令式(第一、二、六節)，又有對句(一至四節)，且有數字的類型(第二、六節)。此外在第一、二節有兩大主題。第一主題先在九章十七、十八節出現，此後在本章七、八節再提。另一主題在第一、二節提出後，三至五節再行發展，第六節作為結論。

這六節(一至六節)的結構也是顯而易見的，先有三套的對句(一至四節)，再隨着有一句(第五節)，對句是以階梯型的。最後第六節是循第一至三節的類型。

在內容方面論世事的無常，事前無從知道(第一節下、第二節下、四、五、六節)，也無力更改(第三節)。對將來的事不必化費時間去想(參考六章十二節下、十章十四節等)，只有極力順應，不

只在內心有智慧，而且在行為上必須表現信心。

「當將你的糧食撒在水面，因為日久必能得着。」(十一章一節)

本節以命令詞為開端，而且以加重的語氣(Piel：intensive imperative)，原意為發放、或散開，以撒種的方法，可見糧食可作種子。將種子撒在水面上。

以糧食為穀種，是根據第六節，撒種在河邊、江岸，水退去，水底的泥土十分潤濕柔軟，種子撒下，可深入地土，又有充分的水，必容易滋長。但在這流動的水會否將種子沖掉，多少是有冒險的成分。隨流失去是可能的，但如果不撒，始終不能滋長，所以成效多少，只好不能過問。這是以農業為例說明之。

以糧食為實際的糧貨，運輸作海上貿易，裝入船內來運送，為了安全起見，分為數艘船隻來運送。這也是冒險的做法，需要有魄力。古時航行沒有氣象預測，若遇風浪可能遭遇海難。這水是汪洋大海，求救無着，船沉貨物全部損失。但這樣的冒險仍是必需的。如果海運安全，可從甲地運往乙地，銷售之後再辦貨運回甲地，必可大獲利潤(若干經學家作此主張，如 F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, 1891, R. Gordis, *Koheleth – the Man and His World*, 1968 等)。這正如西諺說：不可將所有的蛋放在一個籃子內。這也是雅各處理羊群的方法，創世記三十二章八、九節。

以糧食為賙濟，這是最傳統的解釋，最早在亞蘭文譯本，又有拉比的說法，猶太的解經家 Rashi Ibyn Ezra 又有如 C. A. Barton, *Commentary on the Book of Ecclesiastes*, 1908 等，又因第二節提到分給七人、八人。中文聖經(和合本)的標題為「論施濟」。賙濟未必得着回報，受惠者可能完全不紀念，這些可能也是存在的。這是以

慈善事業為喻來說明。

除了以上三種說法外，有的經學家只注重內涵的解釋，歸納如下：

(1) 這兩節 (一、二節) 是相反的，互為矛盾的。以觀察而論，第一節未經思想 (一節上)，結果就不如預期的美滿 (二節下)，可參考 H. Hertzberg, *Der prediger*, 1963; K. Galling, Der Prediger, – in *Die fünf Megilloth*, 1969; F. Ellermeier, *Qohelet I/L*, 1967。

(2) 一切無常，無法預料 (第一節)，即使預先謹慎，仍無安全。這實在無法憑藉的，可見人的知識多麼有限 (G. Von Rad, *Theology of the Old Testament*, 1962-65, I：456-457)。

看來都有理由，但都不是最圓滿的解釋。讓糧食任意飄流在水上，不像賙濟。以糧食運送海上的商品，似有聖經的例證可尋，如箴言三十一章十四節商船運糧，但該處並不提及風險。

糧食在水面只會化掉散開，也不是經常有的正常現象。還有，有關水的解釋也有不同的見解，有的以為這是象徵世界，也有認為是象徵時間。但第一節確是一項勸告，為鼓勵人有實際的行動，是果敢的，甚至是冒險的，但若是出於信心，這樣屬靈的投資不可猶豫。

「因為日久……」「因為」是指原因，給予理由。但這個連接詞也可作為申明，中文加在動詞上有「必」，表明肯定的語氣。或者這是一種假定 (concessive)：日久可能會得着。但語氣並不肯定。「日久」究竟多久呢，沒有把握，無法確定，無從知道。這是傳道者的口吻與想法。

「你要分給七人，或分給八人。因為你不知道將來有甚麼災禍臨到地上。」(二節)

第二個命令詞：「你當分開」，七人八人原意是七份或八份，化整為零，即使損失，不會全軍覆沒。七是一個完整的數目，表明很多，八是再加一份，就多而又多。這是智慧的方法，或說智慧文學的格調。某一數字加一，如阿摩司書中三番四次：三加一是四。如箴言書三十章十三至二十一節，三樣加一樣共有四樣。

如果七人八人是指人數，那是指助人是包括全數「七」，「八」就更多、更完全，沒有忽略、沒有遺漏。

為甚麼要這樣周密、這樣慷慨、這樣完全呢？因為有一個「無知」在催逼。不知道將來有甚麼災禍，災禍來到，一切都癱瘓了，就無能為力，甚麼都不能做。

「得着」或「尋得」，「無知」或「不知道」，是第一、二節的中心思想，可見人的智慧多麼有限。

「雲若滿了雨，就必傾倒在地上。樹若向南倒，或向北倒。樹倒在何處，就存在何處。」(三節)

這是第二組的勸勉。以自然為例：雲與樹。都以假定的語氣，暴雨前的雲層是有濕度，不久就可下雨，傾倒在地上，往往來自地中海將雲由風運送至以色列，傾盆大雨。這假定是因，必有後果可以見到。

第二個假定是說樹的倒地，究竟向南倒還是向北倒，不能確定，但倒下是必有的結果。樹倒下之後，不會移動必固定在一處。南北沒有特別涵義，是指任何一方、任何一處。

這是自然的法則，人不能更改，也無法成就，更不能阻止。這些都是預定的，不會是偶合的。

樹倒也許可聯想九章十二節，也許惡運會臨到人。這既是必會發生的事，人可以預防，可作一切妥善的安排。

傳道者也許又在注重「定時」，有些事定會發生，但不知道甚麼時候，又怎樣發生。

所以總要殷勤作工，不必看環境，也無需研究一切可能發生的事，讓自然界自行完成，在神的預定下，在祂的控制中。我們不必預測，事情發生了，就看現狀，研究怎麼因應。

「看風的必不撒種，望雲的必不收割。」(四節)

撒種的會注意風向，才可撒的平均。收割時天氣必須乾爽，不能有雨。但收割時想望雲，看看下雨的機會大不大。要找合適的時間就很難確定。危險是太注重完美的時間，就會拙於行動。過分謹慎似乎不需要。太多顧慮，恐怕一無所成。

觀察與考慮就會產生猶豫，猶豫使行動遲延，這是傳道者特別警告的。如果甚麼都因猶豫而延緩，等明天吧！明日就永不來到，因為明日還有明日。有的事要確定，十分有把握，就難免太奢侈了。

生活必須向前，不容因循。我們很容易坐失良機，就因為考慮太多。智慧的忠告目的在幫助我們，要與神的計劃協調，神在這世界有祂的秩序，我們必須採取行動。

第三、四兩節是以雲、樹與風三者作為考量的事。所以在此告一段落。有關我們的無知，下一節再予以說明。

「風從何處來，骨頭在懷孕婦人的胎中如何長成，你尚且不得知道。這樣，行萬事之神的作為，你更不得知道。」(五節)

風在第四節已經提過，但此處再用兩個例證，其中一個是「風」，在自然界，這是奧祕，為說明神的作為(三章十一節，七章十三節，八章十七節)。

風也可譯為生氣，或生命的氣息。這就說到胎兒在母腹中孕育。懷孕與生育實在是奧祕，可參考詩篇一三九篇十四至十六節；約伯

記十章十、十一節。

骨頭是作為人的整體，如在以賽亞書六十六章十四節；箴言十四章三十節。骨的成長是指胎兒的發育。這是奧祕，我們無法知道、因為這些是神的作為。

神的作為包括雲的沉重，將雨傾倒，樹的倒地，因無法承受。農作之撒種至收割。胎兒有生命之氣息以及骨骼的成長。這些都是奧祕，我們無從知道。

「你不知道……更不得知道」，重複一定為加重語氣。這與第二節「你不知道」配合，必有連貫的涵義。人缺少知識，是傳道者要強調的。

「早晨要撒你的種，晚上也不要歇你的手，因為你不知道那一樣發旺，或是早撒的，或是晚撒的，或是兩樣都好。」(六節)

這節又是以命令詞開始，回復第一、二節的形式。傳道者是在催促讀者要有行動。早晨應當撒種，晚上不可歇手，這兩句都是命令詞，正面的，反面的(不可)，仍以農作為喻，注意力集中在大自然。

早晨至晚上，是時常的、不止息的，在任何時間都要殷勤，不可懈怠疏懶。

由於上一節談胎兒，現在是否也可指養育幼兒。在孩子幼小的時候，教養的事好似撒種一樣，將好種撒在孩子身上，教育是終生的大業，一直不可歇手，成果是一定有的，雖然不知道那一樣滋長，那一樣有佳美的成果。任何時間作的都會有果效。

發旺或成功，就是益處，在二章二十一節與十章十節已經提說，傳道者一職在思考益處的問題。當人的行動與神的作為符合的時候，預期的結果就可以看出來了。

我們不知道那一樣，或是這個或是那個，一個及另一個。一加一等於二，或是兩樣都好。這又是十分美妙的教學方法。

十一章一至六節提出二個論題。第一，智慧能夠有實際的知識，認識我們生活的世界，但是我們的知識有限，無法明白所有的事。第二，智慧是有能力的，有能力知道不少的事，但知識仍是局部的，卻已經有足夠的能力來應付今日的生活。

本段的勸告是：務要果敢、勇往直前、殷勤努力、始終不懈。

六、青春的珍惜(十一章七至十節)

時間與一切短暫的事物，會令人失望。但我們必須面對。本段的忠告是：務要喜樂。喜樂是不可偽裝或假冒的，那是要面對挫折與死亡，仍能存活，而且勝過艱難。

趁着年青，應該珍惜青春。當快樂。第九節是喜樂的另一面。在自由中要有正當的抉擇。這是對人生有正面的途徑勇往直前。

青春是珍貴的，有時間享樂，有自由向善，但是也有責任當盡，應善自利用良機，好好把握。這是開明的老者對青年的勸言。

本段主要的用字，是佳美與可悅，兩個不同的字卻有相同的涵義。「可悅」在別處是美福，在第七節，也是第六節的「好」字。喜樂或快樂，在第八、九節，「虛空」在八節及十節。

論時間，在第八節年與日子，光明與黑暗(七、八節)。在本段，重點是享受人生的年日(*Carpe Diem*: enjoy the day)。

在本書行將結束之前，論青年(十一章九節起)與老年(十二章一節起)，實在是十分適當。這裏論青年，先要論一種充實圓滿的人生(參考六章五節，七章十一節)。論現今，實有永生的重音。趁着現在可以摘取玫瑰時，立即收集吧。智慧者帶着微笑在勸導。

「光本是佳美的，眼見日光也是可悅的。」(七節)

本節引入一個新的論題，正如三章十六節，四章四節，七章二十六節，八章十節，十二章一節。

光與暗的對比，是聖經中常有的，如本書二章十三、十四節，光可作智慧的象徵。

光是佳美的，或甜美的，如蜂蜜一般的甘甜(士師記十四章十四節；箴言二十四章十三節)。但是光以甜味比喻不大尋常。甜美在五章十一節描寫安睡，睡得香甜，這是好的。

光是照亮的、光耀的，可以眼見日光，這是可悅的，可參考六章五節，七章十一節。

光是可指生命，正可與下節黑暗指死亡。而眼見日光是生命的充實。可見此處傳道者說：我們活着真好。

傳道者並非說：看見日光是可悅的，他特別指出「眼看」，可見這是有主觀的價值。人應該珍惜每一刻，因為黑暗快要來到，進入黑暗是永遠的。

本節是一項觀察，第八節 下一節才給予忠告。傳道者鼓勵人有生命的熱望，在生之日，就是神所賜的時日，總要好好享受，不久光必逐漸退去，黑暗就要來到。日光之下的日子雖然虛空，卻仍應珍視。

「人活多年，就當快樂多年。然而也當想到黑暗的日子，
因為這日子必多，所要來的都是虛空。」(八節)

傳道者原已表露生命的短暫中失望(二章十七、二十三節)，他的想法並沒有改變，只是與將來黑暗的日子，現在仍是光明的，值得快樂。

光明在今日，明日就有黑暗。黑暗是死亡，但在死亡之前，仍有一段老年，病弱體衰的日子，那時想快樂，卻快樂不起來。所以現在還年輕，就應快樂。

多年是指長壽，要為長壽而快樂。傳道者一直鼓勵人快樂：二章二十四節，三章十二、二十二節，五章十八節，九章七至九節。在生之日，尤其是青春時期，更當快樂。

人在快樂之餘也當想到（就是十二章一節的「紀念」或「記得」）將來。人們以為記得只是過往的，其實也是想到將來的，因為死亡快要來到，死亡已經在招手了。

死亡是永遠的，這日子必多，而且比較活的日子更多更久。這豈是我們可以明白的。

論將來，就是要來的必來，而且日漸迫近，可是我們沒有準備，也不全然明白，可見這都是虛空，將來的一切是謎一般難解，實在是虛空的，無法想像，不能明白，只有歎息。

> 「少年人哪，你在幼年時當快樂，在幼年的日子，使你的心歡暢，行你心所願行的，看你眼所愛看的，卻要知道為這一切的事，神必審問你。」（九節）

第九、十兩節又是一個單元，且以命令詞為開端：當快樂，青年人哪，就在年輕的日子。人生是應該享受的。

中譯詞「少年」（*bahur*）實際是指青年，原意為特選的人，或為服兵役的青年。這正是在人生中最主要的時期，應有確定的人生觀，有好的生活方式，在你幼年的時候。這是青春期間，人生最珍貴。

這是古時的格言 *gaudeamus igitur, Juvenes dum sumus*: Let us rejoice while we are young，趁我們年輕的時候，讓我們快樂！但是這並非享樂主義的口號，重點在把握青春的時機，不可浪費。

第二個命令詞在「當行」，行你心所願行的，「心」字兩次提及。先使你的心歡暢，歡暢與快樂二者不同用字，卻有相同的涵義。心與眼都是願望的表現。心裏有意願，眼睛有欲望。隨着心中的道路

而行，道路是計劃與方向，心中已經有了地圖，就憑着這指引而行。眼所愛看的，可能是眼目的情欲，但欲念先是起於內裏的動機。在六章九節，眼睛所看的，比心裏妄想的倒好。心裏所有的可能是妄想，眼睛所看的可能引起欲念。民數記十五章三十九節，隨從自己的心意眼目，有行邪淫的危險。

傳道者在此處以命令詞來勸導，似乎是正面的鼓勵，卻有反面的暗示。青年往往因體力充沛，精神煥發，頭腦靈活，意氣風發，容易奔放自由，隨心所欲。如果一味禁止，未必肯虛心接受。事實上享樂是神的恩賜，似應積極來處理。

現在傳道者轉入正題：卻要知道，享樂不是沒有危害的。總要知道人一切的行為必須負責，向神交帳，神必審問。這不是首次提出的警告，在三章十七節，八章六節上已經敦促讀者注意了。

「卻要知道」可說是有道德的口吻。但如果這個連接詞不譯「卻」，而譯作「況且」，在前面的語句中有快樂、歡暢，最後是知道，這是你該知道的，你要在神的面前交帳，神要審問你，你曾否充分利用時間享受呢？若是沒有，就辜負了神的期望。人生不是盡有艱苦，在苦中作樂也是必要的。神是恩慈的，不是只看我們的眼淚與愁苦，也願看我們歡笑與高興。這雖另一番解釋，是否也為傳道者的用意呢？

「所以你當從心中除掉愁煩，從肉體克去邪惡。因為一生的開端，和幼年之時，都是虛空的。」(十節)

上一節人可隨心所欲，是否引起讀者的困惑。因為這會否鼓勵青年人縱欲呢？七十士譯本加上一個字「無辜」，在本節(*amanos*: innocently)，又在上節「眼」方面加上一個否定詞：不看你眼所愛看的，注重節制的心，不可任意妄為。參考五章二節：「不可隨你的心意眼目，作一些不正當的娛樂。」

這樣照着希臘文譯詞：保持內心的無辜，不放縱眼目的情欲。這樣第十節就比較連貫，因為這是在肉體中免去邪惡。

但是邪惡也有另一種解釋，那是指災害與苦難。身體方面除去苦楚，心中除去愁煩。愁煩可作愚昧解，無辜可能指無知，拉丁文作「欲念」(*voluplas*)。可見愁煩或因愚昧，或因欲念，都可說是不正當的。

一生的開端，是指年輕，「開端」又可譯為「黑」，是否指黑髮，青春的象徵。可惜青春是短暫的，飛逝而過，實在虛空。這可參考本書不住強調的，人生苦短。下文(十二章)就論老年了。

附註：稱讚快樂

傳道書在一般的讀者，大多認為過分嚴肅，而且十分消極，對人生持悲觀的論調。但仔細閱讀，並且客觀分析，就會發現本書十分強調喜樂。茲取七段經文作為例證。

第一段：二章二十四節上

「人莫強如吃喝，且在勞碌中享福。」

讀上下文，這是本書第一大段(一章十二節至二章二十六節在前言一章一至十一節之後)的結語(二章二十四節至二十六節)。傳道者在生活中尋求喜樂及智慧之餘，深感失望，甚至恨惡生命(二章十七節)，恨惡徒然的勞碌(二章十八節)。他雖盡力而為，卻無法在享樂中得着滿足(二章一、二節，十、十一節)。於是在二章二十二、二十三節他就說出理由：因為他盡上努力只是依靠自己，結果只有緊張與焦慮，甚至在晚上也不得休息安睡。所以為謀求解決，就說只有在勞碌中尋求享樂。這只在仰望神才可從神手中得着，所以他就作這番努力。

第二段：三章十二節

「我知道世人，莫強如終身喜樂行善。」

從三章一至十五節，論題在於人無法預知將來，在一些短句中(一至八節)，人雖有機會行事，但一切的時間仍只有神來決定。「神造萬物，各按其時，成為美好。」(三章十一節)但是神的作為，人不能參透，做事的人在他的勞碌上有甚麼益處呢？(九節)人不知道，也無法改變神所命定的。人只有接受神所賜的，而在其中找到快樂(十三節)。所以結論是以積極的態度，利用神在此時此地所賜的機會。

第三段：三章二十二節上

「故此，我見人，莫強如在他經管的事上喜樂。」

這是傳道者首次承認，神必審判義人和惡人(十七節)。世上實在有不公道的事，但人又無從知道審判在甚麼時候，也許在死後。神會給他有當得的分。人既無法意料，只有及時享樂，在他所經管的事上喜樂(二十二節)。所以看上下文，自十六至二十二節，可以把握其中的中心思想。

第四段：五章十八節

「我所見為善為美的，就是人在神賜他一生的日子吃喝，
享受日光之下勞碌得來的好處。」

這段經文是論財富。財富不可使人滿足(第九節)，因為錢財不能永存。錢財失去比獲得還快(十二、十三節)，更何況人死時不能帶走。在十五、十六節下，已經說明，人在黑暗中吃喝，多有煩惱，又有病患嘔氣。

在四章六節：滿了一把，得享安靜，強如滿了兩把，勞碌捕風。這可能是古老的說法，所以勸人不必再勞碌捕風了。

第五段：八章十五節上

「我就稱讚快樂，原來人在日光之下，莫強如吃喝快樂。」

八章十至十五節，甚似三章十六至二十二節。第十節不易譯出，因為先提惡人埋葬，似有哀榮，但惡人與義者遲早仍被人遺忘。第十一節似觸及問題的中心：「罪人雖然作惡百次，倒享長久的年日，然而我準知道，敬畏神的，就是在祂面前敬畏的人，終久必得福樂。」下節說，惡人卻不得福樂，這是傳統的說法。無論如何，總不能學效惡人，最後的結論，人還是應該把握神所賜的機會吃喝，工作之快樂。

第六段：九章七節上、八節至九節上

「你只管去歡歡喜喜吃你的飯，心中快樂喝你的酒……你的衣服當時常潔白，你頭上也不要缺少膏油……當同你所愛的妻快活度日。」

在九章一至十節有兩個問題，人不知道他的行為能否得到神的喜悅？人遲早都會死亡，所有的人都一樣。在第三節下，世人的心充滿了惡，活着的時候心裏狂妄。這是人自恃靠己的實況。但生命是神的恩賜，是最寶貝的，所以人要珍惜。好好享受，「因為神已經悅納你的作為。」(七節下)

第二個問題，死亡既是人最後的結局，勞碌有甚麼益處呢？答案是勞碌未必成為重擔，只要人有正確的態度，人總當盡力為之。

第七段：十一章九節上、十節上、十二節上

「少年人哪，你在幼年時當快樂，在幼年的日子，使你的心歡暢，行你心所願行的……你當從心中除掉愁煩，從肉體去邪惡……當紀念造你的主。」

在這最後一段勸勉的話，從少年至老年，要紀念造你的主，這是命令，是正面的。生命既是神所賜的，就應享受人生，這也是命令，人生實在太短暫了，所以更應及時享樂，不可錯過。

歸納七大虛空

這七段經文，道出七大虛空，卻以反面的否定，促進正面的肯定：

(1) 勞碌是虛空的，如果勞碌是出於人的努力。(一章十二節至二章二十六節)

(2) 無知是虛空的，因為人無法知道將來。(三章一至十五節)

(3) 正義是虛空的，原來世上有那麼多不公道的事。(三章十六至二十二節)

(4) 財富是虛空的，追逐沒有益處。(五章九至十九節)

(5) 罪惡是虛空的，即使罪惡未受責罰。(八章十至十五節)

(6) 命運是虛空的，人人都同遭死亡。(九章一至十節)

(7) 人生是虛空的，因為生命太短促。(十一章七節至十二章七節)

幾項重要的結論

這些虛空不僅是傳道者沒有否認，甚至特別強調，容易使讀者錯覺，以為作者不僅懷疑，缺乏信心，而且是無可轉變的悲觀論者。其實他是以這為途徑，為解答疑難，而且推介有效的想法，神容許惡存在這世界，卻有神的旨意。

(1) 神所賜給的美福，要我們享受快樂，有祂的同意，是祂的旨意。

(2) 神的旨意與目的，是我們不能明白的。神為甚麼容許惡的存在，我們也無法了解。我們必須承認自己的無知，我們只有接受生命的現實，而應儘量享受，因為：

(甲) 我們不能改變神為我們所命定的；

(乙) 我們不能明白神為我們所預備的；

(丙) 人生苦短，死必不可避免。

(3) 神要我們在今世勞碌，這是我們必須承認的，也認錯，若靠自己的力量必歸徒然，但神能使我們在勞碌中得以享受。

除了以上七段經文，其他部分也給予我們類似的提示。傳道者堅持，人生有極重的勞苦(一章十三節)，一切都是虛空。但是他也指示人以正面與積極的思想，並不矛盾。我們需要細心研讀。

有些經文確實是無可否認的悲觀，如二章十七節：「我恨惡生命。」這可能不是傳道者本身的感受，他是為別人發言的，但他促使眾人省思以後，結論卻是積極的(二章二十四至二十六節)。

在六章三至五節，流產的胎兒比成年人更好，傳道者並非作一般性的觀察，而只以假設的情事，作特殊性的評論，人常不住勞碌，以致沒有機會享受人生，感到得不償失，沒有滿足。

七章一節下，死的日子勝過生的日子，這是在一連串矛盾的說法，無非提醒讀者，死是眾人的結局(二節下)，口吻是諷刺的。

在有些嚴肅的省思中，一切欺壓的事是在日光之下，無法挽救(四章一節)，他簡直不想再行觀察，甚為憂苦。這種情緒也並非只在傳道書，在約伯記(第三章)，耶利米書(二十章十四至十八節)也有。但這決不是傳道者的結論。他面對消極的陰暗面，卻給予積極的忠告。在九章四節：「與一切活人相連的，那人還有指望。」究竟活着的狗比死了的獅子更好。在八章十五節：我就稱讚快樂。

七、年老將大去(十二章一至八節)

這是本書最難解的一段經文，自十一章七節起連續的論述，至十二章二至五節，都不易明白解釋的方法。本段常以寓意的解釋，為描述年老的身體衰殘。有些似甚有道理，但一般說來並不適當。

這首詩究竟應如何解釋，仍為經學家所研究與爭議的。

寓意解法是猶太拉比最早的見解（*Qohelet Rabbah & b. Shabbat,* 131b–132a），這是描繪老年人身體器官的機能衰退。如看守房屋的指腿（或手臂），街門指耳朵或嘴唇，窗戶指眼（或五官）。但是逐漸寓意的解釋殊有差異，且憑想像，種類繁多。在解經方面不夠嚴謹，詩的意象原有很多表象，表象包括情緒的、意識的，不一而足。歷代華人教會多採用此一傳統的寓意解釋。

實意解經是照字面實際的描繪。有人（如 M. Gilbert, "La description de la vieliesse en Qohelet xii 1-7 est-elle allegorique ?" In *Congress Volume Vienna* 1980, Vetus Testamentum Supplement 32, 96-109）認為第三、四兩節是老年實際的經驗：顫抖、彎身、眼盲、模糊不清以及孤單。至於街門關閉，未必因為年老而與人隔絕，推磨的止息，怎會稀少，是指老年人嗎？可見屋內還會有別人，他們未必都已成為老邁的人。還有人（如 O. Loretz, *Qohelet under Alte Orient : Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet,* 1964, 189-193）認為十二章二至五節上是實意描繪冬日的情景，成為老年的隱喻。五節下起，大地回春，樹木滋長。又有人（C.D. Ginsburg, *the Song of Songs and Coheloth,* rep. 1970）看此詩為描繪暴風雨的來臨，說明死之將至。類似的解釋（M. Leahy, "The Meaning of Ecclesiastes 12: 1-5," *Irish Theological Quarterly* ig（1952）297-300），這是風雨中人恐懼的反應，說明喪家的情緒。但風雨不會將日月星晨昏暗。

另有一種解釋（J.F.A. Sanyer, "The Ruined House in Ecclesiastes 12," *Journal of Biblical Literature* 94〔1975〕519-531），在原則上接受十二章二至五節為寓意老年的詩，但寓意是次要的。本段的真義是將這破舊的房屋說明人力的失敗。這裏提到青年極圖成功有三種實況，是比喻的。房屋年久失修（三節至四節上），自然界的摧殘似不

遺餘力(四節至五節上)。所以人的死亡並無引起城內的騷動。弔喪者仍行事如往，只是以一種例行的關懷，來紀念死者而已。

還有一種說法(H. Witzenrath, *Suss istdas licht……：Eine Literaturwissen-schagtliche Untersuchung zu Kohelet 11：7-12：7*, 1979, 46-50)，解釋十二章三至四節上，是指房屋的破損，為描述人的短暫與死亡。從正面(力量、活動、光耀、開放)，至反面(衰弱、靜止、黑暗、關閉)。這些都是死亡的現象。以約伯記四章十九節及以賽亞書三十八章十二節為例，指房屋或帳篷，而非指城鎮或產業。況且在十二章三至四節上並非指損壞，而是指痛苦，並停止正常的活動。這與其說人死前及死亡的實況，不如說別人看死亡的一種反應。

歸納言之，沒有一種解釋是完全可以滿足讀者的，一切的疑難也無法完全化解。這是由於經文及語言上的困難，又對以色列的喪禮習俗了解也不足。可能有些如謎的表達以及獨特的少有的象徵，是作者故意設計的，必有他的用意。

本段中心信息，是論老年與死亡，大去在即，人人必須面對。在有生之日，尤其在青年，應紀念造他的主，存敬畏神的虔誠。

> 「你趁着年幼，衰敗的日子尚未來到，就是你所說，我毫無喜樂的那些年日未曾臨近之先，當紀念造你的主。」(十二章一節)

「當紀念造你的主！」這是在句首，至為重要。這是對年青的一代教導的。紀念原為回想或追溯。在舊約中，這是將過往的與現今與未來的連繫起來，不是只回顧過去，而將過去帶到現在。

紀念也有展望的含義，向前看，甚至預見人生的結局——死亡。紀念的對象必須認清，那是造你的主。在智慧文學中，神是創造主，以創造為信仰的論題，創造論是智慧文學思想的基礎，可參考約伯記三十八章起；箴言二十章十二節、二十二章二節。

本書作者屢次提到神，是我們敬畏的對象（五章六節，七章十八節，十一章九節）。生命是神所造的，祂賜給人。最後人死亡，靈就歸於賜靈的神（十二章七節）。人從哪裏來，還要回到那裏去，人必須知道。

「造你的」也可譯為「你的根源」，我們是來自神的。有譯為「泉源」，神是生命的泉源。有人修訂經文，改為「你的坑」，坑即「墳墓」（由 *bor'eka* 改為 *boreka*）參考 R.B.Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, 1965，不為一般經學家所接受。

你趁着年幼，在青春煥發的日子，就是回溯十一章九節：及早承認神是創造的主，也是維持生命的主。衰敗的日子尚未來到，「衰敗」原意為「災禍」，如果十一章七節佳美可悅的指生，那麼災禍的日子是指死，就是十一章八節下「黑暗」的日子。這災難是個人的，隨時都會臨到（九章十一、十二節），不一定到老年，人生才會走到終站。所以即使是青年，也宜準備，可見這有緊急的呼召。

有一天，你會說：對我來說，毫無喜樂。這年日快要來到。年與日此處似無分別，就是到那時，不再有喜樂了。喜樂在三章一節、十七節，五章三、七節以及八章六節。喜樂不只是情緒上的感受，而是合時的適宜感。到年老時，機會已經失去，不再有甚麼新事可以來做。事實上，在日光之下沒有新事，一切都舊而又舊，重複不已，沒有新奇感，也提不起興趣與興奮。

這是莫大的悲哀，哀莫大於心死，在身亡以前必先死去，生命就在死的過程中，在本節是實意，在下節是表象。

「不要等到日頭光明，月亮星宿變為黑暗，雨後雲彩返回。」（二節）

日頭、月亮、星宿的光消逝，黑暗就完全籠罩。這三樣是同義的，創世記一章三至五節先有了光，然後再有光體。光是佳美而可

悅的，這是生命的光。光逝去了，生命就大去了。

雨後雲彩沒有消失，如果雨晴天明，這是回復好天氣，但雲仍回轉，將日頭遮蓋起來，那是末事的現象(以西結書三十二章七節)。雲常表徵悽慘，在約珥書二章二節，以及西番雅書一章十五節，這是陰暗與失望。

照亞蘭文譯本，這些都可作寓意解。太陽、月亮、星宿可指身體的部分，照寓意解釋，日頭是臉部的氣色，或前額的風采。光明指眼部或鼻。月亮是面頰，星辰是眼球，雲是青光眼。雨的寓意為眼淚，雲也指愁容。

雨後雲彩返回，這是有可能的，但未必是必然的，雲返是表明雨仍不能止住。這也許是意想不到的，但事實卻是如此。所以本節下似乎提出警告，及早決定前程，盡快作人生的抉擇，不容遲延。

「看守房屋的發顫，有力的屈身，推磨的稀少就止息。
從窗户往外看的都昏暗。」(三節)

自第三節至第五節，以隱喻的方式描述老年。這是寓意解釋的傳統，將房屋寓為身體，房屋必然倒塌，人體朽壞面對死亡。

有六個短句，四個動詞為完成式，但先有一未完成式表明繼續不斷的動作「發顫」。以後再有一連串的未完成式動詞，最後在第五節下「因為」作為解釋。

看守房屋的，不是守望者，而是僕人，不僅守衛也作守候(撒母耳記下二十章三節)。寓意可指腿部。

有力的，可指有地位權勢的人，與看守房屋的僕人成為對照。有時是指有才幹的人，如創世記四十七章六節「能人」(出埃及記十八章二十一節)，列王紀下二章十六節「師傅」。有的解釋為年輕的工人。寓意可指手臂。

發顫是懼怕而顫抖，亞蘭文的同義字在但以理書五章十九節及六章二十七節「戰兢恐懼」。年老無力。

屈身是舉哀的姿態，但並不是常用的字，通常指屈身的字有若干，在約書亞記七章六節，以西結書九章八節、十一章十三節「俯伏」。「屈身」在詩篇三十五篇十四節「屈身」，或在詩篇一〇七篇三十九節，以賽亞書五章十五節「降卑」或「卑下」。

推磨的女子是婢女，本節先提男僕，此處再提女僕。從窗戶往外看的是尊貴的女子，與有力的男子相對照。所以四種人在此，有尊卑之分、有性別之分，都極為細心的描述。

推磨的女婢稀少，工作在少數人身上，更加辛苦勞累。婢女減少，因為主人老去，工作就沒有那麼多，這又是可能的設想。從寓意方面看，這可指牙齒，因年老而脫落。

另外「稀少」的原因，是婢女們去參加喪禮，留在家中推磨工作的不多。

往外看的是女性(照名詞為陰性的多數來看)，真是感到一片昏暗，或因舉哀的悲痛，而有那種感受，如耶利米書八章二十一節，十四章二節；約伯記五章十一節及詩篇三十八章六節，悲痛好似昏暗的情景。

寓意可指眼睛。年老不再耳聰目明，手腳無力，甚至顫抖。牙齒掉落，身體機能衰退。

如果照實意解釋，家有喪事，一切失常，長工短工，男僕女婢都失態，為悲哀所困。上下主僕都極為悲傷。

「街門關閉，推磨的響聲微小，雀鳥一叫，人就起來，
唱歌的女子也都衰微。」(四節)

喪家的門常關閉，尤其是向街的，因為沒有那麼多的人出入來往。家事失常，生活不再有常規，以致推磨的響聲微小。家人在夜

晚不得好睡，以致清早在雀鳥啼叫時就起身。不再有歡樂唱歌，只有哀慟與悲傷。這是照實意的解釋。

如以寓意的解釋，街門可指耳朵，年老不再靈敏。推磨可指牙齒，嚼食也已乏力，響聲微小。唱歌的女子可指喉部的聲帶已衰微，但雀鳥與早起，就不易用寓意來想像與臆斷了。

寓意的解釋難趨一致，街門有解為嘴唇(猶太拉比)，也解為腿部(亞蘭文譯本)，或身體其他部分。

關於雀鳥一叫，人就起來，也有解為老年體衰，睡眠較差。也有解為這是青年特徵，年富力壯，現在年邁只有這樣美好的回憶。

有的經學家認為雀鳥是指某種鳥類，鳴叫聲音似有悲愴的意味，如彌迦書一章八節：「哀鳴如鴕鳥」(參考約伯記三十章二十九節)。

也將這一短句另譯：雀鳥起來鳴叫，正如中譯詞：雀鳥一叫，即開始鳴叫的時候。這些都照實意解釋，甚難照寓意的方法。以雀鳥鳴叫來喻老人細微卻高調的聲音。

「人怕高處，路上有驚慌。杏樹開花，蚱蜢成為重擔。人所願的也都廢掉，因為人歸他永遠的家。弔喪的在街上往來。」(五節)

本節除了杏樹與蚱蜢可作隱喻，以寓意解釋之外，其餘短句都是實意。

人怕高處，是老年人行路艱困而有的心態。向上攀登體力不足，力不從心，又恐怕跌倒，甚有驚慌，有時簡直寸步難行。

高處可否指埋葬之地，墳墓是已經擺在老年的眼前，難免有懼怕心理。死亡不僅是人生路途的盡頭，也有障礙，擋住去路，不能再向前進。

於是作者提起自然景色，杏樹是在冬日開花，似指年老髮白如杏花，杏花若只象徵白髮，可謂切合作者的用意。但是這為盼望春

天的來臨嗎？大地回春，一片繁茂的景象，但無法再以自然來喻人生。除了基督徒對復活的盼望之外，冬日之後，不會再有春天。

蚱蜢在舊約中常為毀壞的象徵，可以成災（約珥書一章四節），成為重擔是使人遭受苦難。這也可能指蚱蜢為零食對老年人已成重擔，無力咀嚼，消化不良，食欲不振。重擔（*'biyyona*）可譯作「欲」，精力衰敗不濟。

照寓意解釋，亞蘭文譯本作「腳踝」，猶太拉比註釋（Rashi, Ibn Ezra, b. Shab, 1522）作「陰莖」。

人歸永遠的家，走向墳墓，弔喪者走在街上。這兩短句只有照實意解釋。

「銀鍊折斷，金罐破裂，瓶子在泉旁損壞，水輪在井口破爛。」（六節）

這些都是破損的實況，生命的用途已經消除，到了盡頭。在描述中，金與銀、罐與瓶、鍊與輪，都成雙地作為對比。

銀鍊一斷，所繫之金罐就會敲破。鍊子好似繩子的作用，以致這金罐不能繫牢。這兩樣十分貴重，也許是指華廈大廳的燈飾，掛燈因鍊子折斷而掉落。

在井口泉旁，需要有打水的器具，水輪轉動，瓶子即水桶可以上去下來取水。這是室外的院子天井之處的設備及運作。

貴重的家具及用具已經破損，用途就失去只可當廢物，可說明喪家的敗落，若象徵老年的身體已經衰敗，如房屋老舊失修，不再可以居住應用。

水泉與生命相連，因為水象徵生命（參考詩篇三十六篇八節；箴言十章十一節，十三章十四節），生命在衰殘中。於是這可指人的死亡與埋葬。

照寓意解釋，銀鍊可作氣管，金罐可作心臟。水輪如為食道，瓶子就可作胃部，或腸胃。這些全部損壞，就不能活命。

「塵土歸於地，靈仍歸於賜靈的神。」(七節)

這是與上節相連，又有相對的成雙的對比，此處有土與靈，即身體與靈。身體原是神取塵土造的，現在仍歸於大地(參考創世記二、三章以及詩篇一四六篇四節)。靈就是生氣，是神吹在人的鼻孔裏，成為有靈的活人(創世記二章七節)，現在也歸於賜靈的神。

「歸」是歸回，正如一章五節：急歸所出之地，又返回轉行原道。此次也是相同的涵義。

在三章二十、二十一節，傳道者指明人不會強過獸，因為都是有死亡的結局。但在該處說明，人的靈往上升。此處「歸向神」，也必是向上的。靈歸於神，只是指死的結局。在傳道者所描述的，死只是滅盡或滅沒，並非暗示永生與不朽。

人與獸死亡，照詩篇一〇四篇二十九節：「你收回他們的氣，他們就死亡歸於塵土。」約伯記三十四章十四、十五節：「祂專心為己、將靈和氣收歸自己，凡有血氣的，就必一同死亡，世人仍歸塵土。」當靈離去時，不只是身體，應是全人都歸地、陰間與黑暗(詩篇一〇四篇二十九節；傳道書六章四節，九章十節)，但本節(傳道書十二章七節)，身體與靈是分開的。

三章二十一節論人與獸的分別，只在靈的歸天：向上。如果是往上升，歸於神，似不再幻滅，那就不是虛空了。因此，傳道者在這事上沒有交代清楚，只說靈(或氣息)的離去，是死亡實際的現象。

「傳道者說，虛空的虛空，凡事都是虛空。」(八節)

這是重複一章二節的申明，在全書一些詳盡的論述之後，回復

到原有的宣告，正是一個完整的循環，是交叉的結構，可說是以合唱的副歌：虛空來作結。

這是總括人生經驗的現實，虛空是實際，也是謎，仍在奧祕之中，無法解釋。

自第一章三節至十二章七節，有不少否定與肯定，正論與反論，現在應該是到合論的地步。傳道者以肯定的語句，說明人生在世，享受還是主要的論點。

「虛空」是悲觀的論調中的一個口號，是從真理詳細觀察。這是人生經驗之謎，但卻應及時把握人生的真諦：神的恩賜就是生命，生命雖為奧祕，仍可充分享受。

這是一種坦率的表白，為傳道者信仰的途徑。是智慧者真實的教訓，全心敦促聽者省思的。

十二章一至八節是一首詩歌、或輓歌，在喪殯的場合家屬與親友共聚一堂，追思與悲慟。從墳地安葬之後，喪家預備一些宴席，為酬謝親友的盛意。那個場合中，鮮花滿佈，馨香非常，吃喝有音樂伴奏。有人起立詠唱輓歌，也有安慰與勸勉的用意。慨歎人生苦短，生離死別，殊多傷感。但人生還不能草草結束，應享受人生，嚴肅省思，卻及時行樂(參考二章二十四節，三章十二、十三節，五章十七節以及九章七至九節)。

附註(一)：永遠的家

傳道書十二章五節：永遠的家是指墳墓。家原意為房屋，在閃系語文常用以說明墳墓或陰間。例如在約伯記三十章二十三節：「我知道要使我臨到死地，到那為眾生所定的陰宅。」「宅」原無陰字，是指居住之地，歸屬的所在。另一個例子在詩篇四十九篇十一節：「他們的家室必永存，住宅必留到萬代。他們以自己的名，稱自己的地。」

家室可譯為墳墓，雖為譯意，但永存的家室就是這裏傳道書的用字，可能是引述，在七十士譯本與敘利亞譯本，就譯成「墳墓」。

「永遠」原意是長期或久遠。此處指死者永久的家，尤其是照猶太拉比的解釋。他們看死是永遠的，所謂永遠，是指抽象的意思，是永遠沒有止盡的。

這是否可以參考哥林多後書五章一節：「我們原知道，我們這地上的帳棚若拆毀了，必得神所造，不是人手所造，在天上永存的房屋。」這是保羅以信徒的觀點來看，人死後身體朽壞之後的盼望。傳道書在新約時期距離甚遠，是有可能永生不朽的道理嗎？這就引起經學家爭議的論點。

永遠的家是否指黑暗之屋，因為古時以光明與黑暗來表徵生與死。如果光明是地上生命的表徵，那麼死亡必是在黑暗與幽冥之中。以光暗來象徵生死，可參考約伯記的經文，如十章二十一、二十二節，十五章二十二節，十七章十三節，十八章十八節及三十八章十七節。在約伯記三十三章三十節，以利戶論神為要從深坑救回人的靈魂，使他被光照耀，與活人一樣。

以上提說深坑，是陰間的另一名稱，那是幽暗之處。在撒母耳記上二章九節哈拿之歌中，她論神必保護聖民的腳步，使愚人在黑暗中寂然不動。

黑暗是希伯來文中常表徵陰間的黑暗，最常用的字（*hosek*）在上述約伯記的章節外，尚有十五章二十三節，二十章二十六節；詩篇八十八篇十二節及以賽亞書四十五章十九節。其他尚有別的用字（*mahazakkim*：詩篇八十八篇六節；*h1ska*：以賽亞書八章二十二節；*apela*：耶利米書二十三章十二節；*salmowet*：約伯記十章二十一、二十二節。

有的可譯為死蔭的幽谷，在約伯記三十八章十七節：死蔭的門，

也指陰間(*slmwt*)，也譯作十分幽蔭的黑暗，在詩篇二十三篇四節也用同一個字。

永遠與死亡是可作同義字，如在約伯記三十八章二節，神的旨意暗昧不明，即指永遠的旨意。在四十二章三節「隱藏」，也是類似的涵義。詩篇一四三篇三節幽暗之處，幽暗可譯作永遠(*solam*)。

照「永遠」這個字源，可在傳道書找到五處，即一章四節、一章十節、二章十六節、三章十四節、九章六節。「永」或「永存」(只有一章十節，中譯本較為含糊，譯作「早已」。另在十二章十四節「隱藏」)。

三章十一節的「永生」或「永遠」的解釋，在註釋部分已經提說，除永遠之外，也可譯作「世界」或「世事」，知識或無知。只有後期的希伯來文才作「世界」解。「知識」是以阿拉伯的字源為依據，甚少有經學家贊同。「無知」卻多有人支持，那是指奧祕暗昧不明，涵義隱藏，不大明顯。這是有猶太解經集(*Talmud*)的解釋。

在傳道書一至十一章，黑暗的表象甚多，至少提說，光明勝過黑暗(二章十三節，十一章七節)，愚昧人在黑暗裏行(二章十四節)，人在黑暗中吃喝(五章十七節)，人在暗中而去，名字被黑暗遮蔽(六章十四節)，當想到黑暗的日子(十一章八節)。

最後讀十二章一至八節，本書到最後的顛峰，繪出一幅嚴肅的畫面，是死亡的陰影。永遠的家是黑暗之處，是隱祕的，是最後的歸宿。

人在陰暗的無知之中，等到救主基督耶穌，把死廢去，藉着福音，將不能壞的生命彰顯出來(提摩太後書一章十節)，這是福音的亮光。

附註(二)：生死現象

傳道書論生死，可謂聖經中最詳盡的研究。傳道者以很客觀的

分析，以死亡的實際，探究生命的意義。有七項的論述。

第一，人人必有一死（二章十四至十六節，三章十九至二十二節，九章三節）。這是人生最後的結局，墳墓是普世的現象。人無論智慧或愚昧、仁義或罪惡、聖潔或污穢、良善或不義、富裕或貧窮，都必須面對死亡的命運。甚至人與獸無異，這是最公平的，因為一切生物都不可避免。

第二，死可能勝於生（二章一至三節，七章一、二、二十六節），在人生中，罪惡太多，很多的事沒有公道，受欺壓者也沒有安慰。但死後，不再有痛苦，不必求解脫。對生者很少盼望，不能逃避，很難忍受。所以作者以失望的口吻說，生不如死，存活比不存在還差。

第三，死既不能避免，最好不要行事愚昧，急速避生（三章二節，六章六節，七章十七節，八章八、十二、十三節，九章十一、十二節）。人想控制死，可以使死亡速速來到，不想活下去。另一方面又想延長生命（七章十七節，八章十二、十三節）。其實生死是在神的手裏（三章二節，九章十一、十二節），人無可奈何。

第四，死的現實經過分析，就明白怎樣使生更為充實（七章四節，十二章一至七節）。在智慧者，往遭喪的家去，強如往宴樂的家去。傳道者勸導青年及早面對死，就應紀念造他的主，生命就重新調整，不要等衰老的日子來到，不能充分享受人生了。

第五，生實在勝過死（九章四至六、十節）。人活着，才真正尋得生的意義，在有生之日獲得成功。活的狗（最卑微的）比死的獅（最強壯的）還好。生給予希望，死卻粉碎一切的夢，死就失去一切的機會，得不着生之佳果。

第六，但是活着若只為今生，那就毫無意義可言（五章十五、十六節，六章三至五節，八章十節）。在今生尋求財富、健康與家庭，也求宗教的善行，並不保證來生永世的賞賜。財富尤其使人自

欺欺人(五章十三至十六節)，財富使人貪婪，增加愁苦，不能使人滿足，更有煩惱。何況財富本來只是短暫的，生不帶來，死不帶去，如同捕風捉影。

第七，長壽多子多孫，也不能保證今生的福樂及永世的賞賜。孩童的歡笑必會消逝，他們的愛也遲早失去，人死後逐漸被人遺忘，不再被人紀念，他人生中無論有多少成就，都必化為煙雲，可見一切都是虛空，都是捕風。

傳道書十二章一至八節雖然主要的論生死，仍有三種不同的解釋。有的認為這是描述生理的變化，是老化的現象。有人卻解釋為喪事，還有人描繪破爛的房屋。看來，大都同意這是述說老年之實況，只是表象甚多，敘述又快有點目不暇給。所以在處理方面必須各項個別研究，以窺得全貌。

神是生命之來源，人生儘管有不平的遭遇，死更充滿驚怕，神是創造人的，是活人與死人的主(第一、七節)。神有絕對的權能，掌管一切的活動。人的生存究竟有沒有意義？神必幫助人從死亡毫無意義之中尋索生命的真諦。

在十二章一節，「當紀念」，這可說是一個轉變。人生多麼短促，而未來又這樣無常(十一章一至十節)，人實在需要智慧明白，未來雖然不能預測，但死卻是必有的，所以人生的憂苦是不能避免的。

「造你的主」也有不同的讀法，有的將經文改為「水泉」，即指人妻。當紀念你的妻，就是享受婚姻的快樂。也有人改譯為「你的坑」，這是指墳墓。更有人譯為「你的精力」或「你的福祉」，這些都是有趣的說法，未必可靠。「創造」還是最好的經義：紀念造你的神。

神是創造主，論神的性格，在九章七節及十一章七節。還有在本書的結語繼續提說神，在十一章五、九節，十二章一、七、十三、十四節。在此處(十二章一節)，生命從神而來，再回到神那裏去(第

七節)。十一章九、十節傳道者勉勵人享樂，但接着提醒神的審判。

「造你的主」是多數，是尊貴的涵義(plural of majesty)。神是創造主，所以死不是結局，而是永遠存在的開端。

人在幼年時當紀念造他的主，但是人生苦短(十一章十節)，青年時期很快就飛逝了，於是人逐漸老化，體力就衰退了。人的快樂與盼望似乎與年事的增長成反比例。人應及早覺察人生的意義，將生活改道。人若不及時享受人生，就會失去十足的能量，來體會神的目的與心意。

在第一節至八節，有三個「之先」(*ᶜad ᶜeser*)在第一節、第二節及第六節，都是有關鍵性的語氣。在此「衰敗的日子」論死之將至，衰老的現象已漸顯明。「之先」在此處譯為「尚未」來到，就是在來到之先。衰敗的日子是指陰間的幽暗，這是指死前的老年，沒有快樂。衰敗的日子正與年幼相反。那是毫無喜樂的日子，喜樂原是渴望而有滿足，老年是人所願的已經廢掉了(十二章五節)。老年多會注意自己的衰弱，而對神所賜的淡化了，不再那麼享受，他不再像年輕有時那種成長的喜樂，所以悲哀多過喜樂。

第二個「之先」在第二節，在那些年日未曾臨近之先，日頭月亮星宿變為黑暗，這是否論神的審判？好似在啟示錄六章十二、十三節，天上萬象都必毀滅。或指家庭情況，如約瑟的夢境，日頭指父，月亮指母，星宿指兄弟。但此處可能指苦難或悲痛的日子，不再有喜樂。於是有人想像，這些指老人目光之衰敗，對一切的光都昏暗，表明失去生命之喜樂與歡欣。

雲彩返回，也指老年嗎？密雲之日可指多難的時候，如約珥書二章二節；西番雅書一章十五節。大雨可能指神降災，以西結書十三章十三節，三十八章二十二節。傳道書十二章二節的敘述，可能有中東氣候的背景。通常冬日暴雨之後，雲消天晴，即有藍天晴朗。

但雨後又有雲彩返回，是十分惡劣的氣候。這也許是象徵老年目光渙散，甚至有青光眼的症象。老年人眼光差，容易跌倒。可見是十分美麗的描述。

第三節的意象可指老年的身體，但解釋不一。看守房屋的指手臂，有力的指腿部，推磨的指牙齒，窗戶指眼睛，現在再加以解釋。手足發顫屈身，因肌肉與神經衰弱。這兩者是以男性為表象。推磨的與窗戶望外是以女性為表象。推磨的是女僕稀少，因這大宅的人減少，不需要那麼多女僕推磨操作。女性本來不大與外界接觸，她們多站在窗戶邊外望，現在連這樣的興趣也沒有了。外面的昏暗是觀望者的心境。

第四節街門關閉，如以表象或寓意解釋，可指耳朵或嘴唇，耳聾或舌結。但如果以實意解釋，那是指大戶人家的破落。此處的「門」是雙數，大戶人家才有雙扇的門，現在緊閉起來。

推磨的響聲微小，因為推磨的稀少。牙齒少咀嚼也無力。雀鳥一叫，人就起來。這也有不同的解釋，年老睡眠欠佳，所以雀鳥一叫，還在黎明，就只得起床。或者年紀一老，講話好似雀鳥鳴叫。年紀老邁，一有聲音就驚動，不得休息。

唱歌的女子也都衰微，年老聲帶不佳，歌唱的事已成過去，以前享受的，現在已無法欣賞了。

第五節更描述年老的衰弱。人怕高處，路上有驚慌。走路已無腳力，時常有危險，令人驚慌。以下就有繼續的表象。杏樹開花，多人解釋為白髮。杏樹開花原是粉紅的，很快變為白色。蚱蜢成為重擔，可指食欲不振，連小食也沒有胃口，蚱蜢可以油炸作為零食。蚱蜢也是躬身的，指老年人不能挺胸直行。這也可解釋為男子的性欲減退。人的欲念與意願都消失了。

第五節在結語中，直截了當敘述死的事實，人歸他永遠的家——

墳墓，弔喪的在街上往來，有的弔喪者是職業的，他們在街上往來走動，為接受喪家的雇用。參考耶利米書九章十六至二十節；阿摩司書五章十六節。

第六節有第三個「之先」，中譯詞並不明顯，但有三個表象，燈壞、瓶破、輪斷。每種情形都說是不易修復的。死是突然的、最後的。銀鍊一斷，金罐裝燈油的就掉落而摔破。井邊的輪一壞，裝水的罐子也必破爛，好似老年的身體機能完全損壞了。

第七節是論身體與靈魂分離，物質的歸回塵土，氣息回歸神，因為神是生命之主。

總括言之，人趁着還有今日，必須歸向神，因為末期將到。臨死時衰老中大去在即，那不再是美麗的，積攢財寶在地上，實在是毫無價值，還是好好準備吧！生命在死後不會消逝與毀壞，所以要預備迎見造你的主。

虛空的虛空，凡事都是虛空，只有倚靠神才有希望！

附註（三）：寓意比較

寓意解釋，有不同之見解，茲比較如下：

日頭：	眉毛	面頰	前額	眼光	心臟	
有力的：	腿部	手臂	腳部			
看守房屋的：	手臂	頭頸	膝蓋	腿部	腰部	肋骨
月亮：	頭腦	氣息	面頰	前額	鼻子	性命
推磨的：	咀嚼	消化	脈搏	大嚼		
雲影：	死亡	眼睫	眼淚			
光：	眉毛	面頰	鼻子			
窗戶：	眼睫	眉毛	眼睛	眼珠		
街門：	耳朵	嘴唇	口腔	感覺		
星宿：	眼珠	面頰				

唱歌的女子：嘴唇　肺部　肌肉　神經　舌頭　牙齒　喉嚨
聲帶　隔膜　小舌　胸腔

蚱蜢：骨　動脈　骨骼　神經　陰莖　筋根

弔喪者：職業喪傷者　天使

路上驚慌：神經衰弱

雀鳥：公雞　失眠　響聲

杏樹：白髮　胸部　盆骨　白頭

高處：山路　星宿　高天

銀鍊：脊椎骨　頭骨　尿道　肌肉

水泉：肝臟　血管　膀胱　腎臟

金罐：頭腦　頭部　心臟　膽囊　性命

瓶子：肚腹　心臟　肺部　膽囊

井口：呼吸器官　左心旁

車輪：呼吸器官　血液循環　肝臟　膀胱

後言(一)：讚言

(十二章九至十一節)

自十二章九至十四節，似為編輯者的後言，附加在本書。本書在十二章八節正與第一章二節為一十分完整的循環，有了最明顯的結束，所以十二章九節起成為後言，容易辨認。

九節「再者」，顯然是一個新段落的開始(*yothel*)。同樣的字會出現在十二節，中譯詞：「還有一層」，都是一些補充的後言，所以有兩個附錄：九至十一節及十二至十四節。

九至十一節描述傳道者以智慧者的身分給予訓勉，讚揚智慧的重要價值。這是促讀者對傳道者尊敬，他的訓勉是可靠的。盼讀者們願望接受傳道者的訓詞。

編輯者是否還有更特殊的用意，期望傳道書能列入正典，如箴言書的編者在第一章一至七節的引言所申明的。

「再者，傳道者因有智慧，仍將知識教訓眾人，又默想又查考，又陳設許多箴言。」(九節)

「再者」不僅為編者的口吻，在本書六章八節、十一節，七章十一節、十六節，但在譯詞中並無明顯道出。此處(九至十一節)，傳道者以第三人稱出現，說出他是一位智慧者，並以智慧着稱，他有知識，使他有足夠的資格作教師。教訓人促人默想查考，並且陳設或建立箴言，那是傳統的說法。

傳道者在教導的過程中，有三方面的工作。首先是默想，根據

亞拉伯文的同義字，可譯為衡量，好似在天秤上稱，加以評定或鑑定。

查考是進一步的審核或核定是否可靠，陳設是第三步是鑑定或核定之後的更正與修定。

這些知識原為傳統的，以「箴言」的方式，向讀者交代，盼能達到教育的目的。這許多箴言或為傳道者在本書的論述，或包括其他的智慧文學，如箴言書。

「傳道者專心尋求可喜悅的言語，是憑正直寫的誠實話。」（十節）

這可說是引述七章二十五節起的話，並評論傳道者的立論。他實在專心而且誠心來尋求可喜悅的言語。這是五章四節「喜悅」一詞，神不喜悅愚昧人，卻將喜悅的言語賜給智慧者。在這些言語中，不僅言之有物，而且文體秀麗，意義深長。

這些都是真理，以誠實與珍貴的結論表達出來，所以是正直可靠的，正直也是指有關現實的評論，卻有深度的見解。

這些話是誠實的，不僅合時而且十分得體，毋庸置疑（箴言十五章二十三節，又十六章十四節）。

「智慧人的言語好像刺棍，會中之師的言語；又像釘穩的釘子，都是一個牧者所賜的。」（十一節）

智慧人的言語，就是傳道者的訓誨，值得重視。其中固然不乏可喜悅的言語，但有些卻不全是悅耳的，因為面對現實，針對人生的陰暗面，直言「虛空」的那些消極的語句好像刺棍。

刺棍一字之字源可能來自阿拉伯，為趕畜群之用，打在群畜身上甚為痛楚，以此教訓與管制，功用甚大。

這又像釘穩的釘子，釘下去也是不易的，但有功效。「釘」原意

為栽種，好似帳蓬的木樁，深植地面，結實牢靠。這些都是智慧的言語與見解。

會中之師，指聚會的主領者，他所說的必是智慧的言語。「會中」因聚會的原意，也可譯為「編彙」(collected)。編彙的言語，正與智慧人的言語作同義字。

一個牧者可指傳道者或所羅門王，更可指神，因為神是智慧的根源與賜予(箴言二章六節)，神是牧者(詩篇二十三篇一節；以賽亞書四十章十一節)。

以上對智慧與智慧者(傳道者)的讚語，為鼓勵讀者閱讀本書，智慧者以觀察與省思的方法，將真道悟出。這是編者設法證明本書的默感之真理。

後言(二)：警語

(十二章十二至十四節)

第二個附錄重點在勸勉中發出警語，動詞為命令詞在十二、十三節，對年輕的讀者給予忠告，論智慧者向神應負的責任，更為具體的指引，人為甚麼需要智慧，又怎樣獲得真智慧：敬畏神，謹守誡命。

這是否與第一個附錄為同一位編者，經學家有不同的意見，甚有爭議，但內容仍是最主要的。

「我兒，還有一層，你當受勸戒。著書多，沒有窮盡，讀書多，身體疲倦。」(十二節)

本節之首字與第九節相同：「還有一層」，還有幾句補充的附言。

「我兒」不是父親對兒子，而是老師對學生的稱呼，或作者(編者)對青年讀者的稱謂。

當受勸戒，那是從經驗中學習，細心省思以往傳統的知識。四章十三節提到貧窮而有智慧的少年人，能改變年老的愚昧王，可見智慧的學習多麼重要。

從學習傳統的知識，以箴言為主，這種編彙收集的工作十分繁複。雖然經過多年的觀察與省思，甚至經過努力彙集的工作，著書立論，但人生經驗是多方面的，而社會與歷史的變遷甚多，知識膨脹不已。這種思想與著作的工作會變得很單調枯燥。況且這是沒有窮盡的，一直做不完的。同時對讀書研究的人，也說出艱辛的工作，

以致身心都感疲憊，可見智慧的探求不是輕而易舉的。

這裏並非勸阻人讀書與著書，相反地，編者嚴正地說明，這樣沒有窮盡，身心消耗費時費力的事，做起來應有奉獻的心，肯完全擺上，而且只許向前，不可退後卻步。

也許此處是一番警戒，不必對智慧傳統力求更正與更新。這裏並非批評傳道書，本書實在有極大的貢獻，不容忽略。

「這些事都已聽見了，總意就是敬畏神，謹守祂的誡命，這是人所當盡的本分。」(十三節)

這些已經聽過的事，如果加以歸納與結論，就有兩大重點，以兩個命令詞表達：當敬畏神，當謹守誡命。這是信仰與行為的基本原則(可參考第五章)。

敬畏神，神的名不是耶和華，而是以羅欣(*ʿelohim*)，正如箴言書中提說神的名。這項勸告可參考詩篇一〇九篇四節，一一〇篇三節，一二〇篇七節；約伯記五章二十五節，八章九節。編者勸導人們應有這種屬靈的責任，正如申命記的教導。敬虔是必要的，那就是對神的順服聽命，同時必須有行動來表現。這是人應有的—當盡的本分。人人都應該做。

「因為人做的事，連一切隱藏的事，無論是善是惡，神都必審問。」(十四節)

編輯者仍十分注意傳統智慧的重要，應該保持及倡導，他再加以解釋理由。

人所做的事，是在本書兩次提及，七章十三節及八章十七節，兩次都指神所做的事，人的事必在神的作為之內，每件事必須經過神的審查。神是審判官，也可謂傳道書信仰的一項重點。

神所審查的，不僅是明顯的，也有隱藏的，無論是善是惡，神

的公義必然顯示。這是否指將來末事呢？但神仍有無限的憐憫與恩慈，對凡敬畏神的人施以眷顧。

這裏是否也有衛道的用意。傳道者的警戒，是促人警覺神的權能，不可隨意。傳道者雖大膽評論一般信仰的膚淺，並對世事的分析十分悲觀，編者認為有需要為傳道者辯護，認為傳道者的目的為衛道。從猶太拉比的觀點，這是本書足可列入正典的理由。

本書標題（一章一節）與附錄（十二章九至十四節）是否為同一位編者的附註？標題可能在早期附加，附錄以後才加上。在猶太教於主前較晚的時期，為注重信心團體所需要的信息，已為傳道書所供應了。

傳道書的後言不再以智慧者直接的口吻給予訓勉，而是以客觀的立場，分析智慧的價值，以第三人稱提說傳道者（九至十節），且評論他對智慧的見解（十三、十四節）。編輯人作跋，似為表達其信仰的觀念，以達到向讀者交代的目的。

在讚揚傳道者的勉語，認為智慧之言有收集的價值（十一節）。同時提出警語，不必多作著書之勞碌，可能是指箴言書，內容箴言太多，反令人無所適從，其中不少是重複的。但在另一方面，編者卻有意將箴言與傳道書結合起來，為促成傳道書列入舊約的正典。

從這後言來看，在用字與內容方面，儘量與傳道書本身配合。傳道者提說神必審問（十一章九節），在後言中也再重複（十二章十四節）。神並非不公平，沒有賞善罰惡，神都注意（九章一至三節），正義最後必得伸張。神的審判未必是最後的末事，報應隨時都可發生，這是傳統的信念，包括在傳道書之中。

其實是在後言中，已將書內若干論點結合起來，成為整體，將主題更為顯著，使其系統化，說明智慧的主旨：敬畏神，成為信仰的主幹。本書後言的結語正如詩篇的開場白（第一篇），包括全書的

內容，律法是智慧，謹守誡命的順服，是解釋本書的要訣。

在次經《便西拉書》(*Ben Sirah*)，內中有敬畏神，遵守祂的誡命(二十三章二十七節，又十章十九節)，正如後言(十三節)所說的，無論是傳道書本文或箴言書，都沒有那麼明確的勸勉。有關報應的原則(傳道書後言最後的話在十四節)，也在便西拉書，因為該書注重律法，強調律法的權威。傳道書本在這方面卻付諸缺如的。

為甚麼便西拉書竟不與傳道書同列在舊約中？可能因為該書不是取材於所羅門的傳統。三卷之卷首語都指明為所羅門，即箴言、傳道書與雅歌。傳道書在卷首雖未標明為所羅門，卻指定為大衛的兒子在耶路撒冷作王。於是這三卷作為一個單元。為智慧文學，便西拉書不易加在其中。由於同為信仰的觀念敘明目的，是不容否認的重點了。

在後言(十三節)有這正面的肯定，以致猶太拉比的讀法，在十四節後再重複一次，以為鄭重。在猶太拉比的讀經，同樣的重複在以賽亞書、十二(小)先知書以及耶利米哀歌。



第三部

靈修默想

傳道書　第一章
傳道者的言語（一章一節）
自然循環定律（一章四至七節）
日光下無新事（一章八至十一節）
將來無人紀念（一章十一節）
彎曲不能變直（一章十五節）
傳道書　第二章
試喜樂與嬉笑（二章一、二節）
我手經營的事（二章十一節）
智慧眼目光明（二章十四節）
在勞碌中享福（二章二十四節）
傳道書　第三章
凡事都有定期（三章一節）
萬務都有定時（三章二至八節）
各按其時美好（三章十一節）
神所作的永存（三章十二至十五節）
人獸遭遇相同（三章十九至二十二節）
傳道書　第四章
流淚者無安慰（四章一至三節）
兩個比一個好（四章九至十二節）
三股繩子不斷（四章十二節）
傳道書　第五章
到神殿要謹慎（五章一至三節）
你言語要寡少（五章二至五節）
貪財不得知足（五章十、十一節）
神賜一生日子（五章十八至二十節）
傳道書　第六章
貨財豐富尊榮（六章一至四節）
眾人都歸一處（六章六、十至十一節）
虛度年日如影（六章十二節）
傳道書　第七章
名譽強如膏油（七章一節）

憂愁強如喜笑(七章二至四節)
終局強如起頭(七章八至十節)
智慧保全生命(七章十二至十四節)
不要行義過分(七章十六至十八節)
神造人原正直(七章二十六至二十九節)
傳道書　第八章
智慧使臉發光(八章一節)
無權掌管生死(八章八、九節)
敬畏神得福樂(八章十至十三節)
傳道書　第九章
義人在神手中(九章一至三節)
活狗強如死獅(九章四至六節)
神悅納人作為(九章七、八節)
當作的盡力作(九章十節)
傳道書　第十章
愚昧敗壞智慧(十章一節)
智愚心居右左(十章二至四節)
拆牆垣必受害(十章八、九節)
鐵器鈍應磨快(十章十節)
傳道書　第十一章
糧食撒在水面(十一章一節)
雲滿雨必傾倒(十一章三節)
看風望雲無定(十一章四節)
神作為不得知(十一章五、六節)
當除掉愁與惡(十一章九、十節)
傳道書　第十二章
紀念造你的主(十二章一至七節)
塵土與靈歸回(十二章七、八節)
牧者賜智慧語(十二章十一、十二節)
敬畏神守誡命(十二章十三節)

傳道書　第一章

傳道者的言語(一章一節)

本書的論述是嚴肅的、華麗的，也是神祕的，似從各種角度來觀察與分析，卻有矛盾之處。矛盾是前後有抵觸之處，是否可能為一種辯論？有兩方各持見解，必須有謀才可合。一方失望與懷疑，另一方堅信與希望。或者這兩方為同一個人，只是他內心在兩者之間衝突與掙扎。

這是悲觀的論調，從生活的經驗中體會的。首先他曾探索智慧，看世事的變遷，這似乎是難解的謎，在一切事物中尋求真理，又想因此找到神。

在困苦中沒有路向，就走向極端，不去想，設法忘記一切的問題，吃喝快樂，這仍不能使內心滿足。如果將智慧與逸樂放在一起呢？有思想研究，有藝術欣賞，心中仍不能快樂。一切都是虛空，凡事都是命運。

但是所有的情形，一定有計劃與目的，只是我們不能明白，也無從猜測。在他描繪的畫面，只用一把黑色的畫筆塗抹一片昏暗。

現在轉向另一方，第五章起，呈現一個光明面，有信心與希望的光輝。在言語中看出無意化解疑難，卻追尋神的奧祕。到神的殿，敬拜的所在就是伯特利，到神面前，虔誠地仰望神，向祂效忠，要學習安靜，忍耐等候神的啟示，順服神的旨意。看人生要穩健，看整體，不看片面。一隻燕子並不說明夏日，一片落葉也不斷言冬天。聽傳道者向我們繼續發言。

「虛空的虛空，虛空的虛空，凡事都是虛空！」只是一片輕風，瞬間消逝。人只是一口氣，似雲霧一般，出現片時就消失了。

我們必須請求傳道者將細節道來，萬事令人厭煩，人不能說盡。眼看，看不飽，耳聽，聽不足。我們手中所緊握的都溶化了。貪得無厭，卻甚麼都把握不住。生命是賡續的嗎？但一代過去，一代又來，看自然，不如世事的變遷。但單調乏味。人在變遷之中求安定，在規律之中又求更新。但是「新」只成為觀念與意願而已，日光之下並無新事。

論虛空，世事的虛空多半是人為的榮華，只憑人的想像。黃金白銀珠寶是人定的價格，其實這些不過是金屬而已。偶像常用貴重的金屬鑄成，實際上這些都是空泛的，根本沒有真實的價值。

世事的虛空是欺騙的，使人陷入罪惡，令人萬分失望，既以詭詐為能事，就無實際的裨益，叫人徒自幻想與夢想，空洞之極。世事的虛空也增加人的煩惱與愁苦，沒有真正的鼓勵與安慰，只感到大為上當，增加不安。世事的虛空由於一切都不合宜。人有靈性，而世事大多是物質，功利雖然現實，但缺少屬靈的意味。人的靈魂是不朽的，但世上一切都會敗壞。心靈的需要並非世上事物可以供應。

世事的虛空因其脆弱與多變，一切如同將殘的花。在我們還在欣賞與嗅聞時已經在凋謝了。在我們手中緊握中，卻從指縫中漏落。

這些觀察能教導我們嗎？為神恩慈的安排應該深羨與感賞。我們怎可深感煩惱、失望與沮喪呢？世事既那麼虛空不實，如泡影一樣，又怎能追逐與留戀呢？這實在是很愚昧的事，竟那麼喜愛那些虛無之物。又那麼勉力去獲得，甚至肯付上生命的重價？至少我們應該對目前的現狀與可擁有的一切，有真正的滿足。

甚麼是我們真正的需要？首先是基督那測不透的豐富。其次是

有智慧明白救恩，在人生中獲得安全。要追求神的尊貴與榮耀，因為那些才是永存的。把握本書的始末為要旨。以虛空的虛空開始，以敬畏神，遵守祂的誡命作結，對世事的虛空有真切的認識，才會謙卑、忍耐與殷勤，定睛在永恆與不可見的，就是看見神。轉離神、所見的只是短暫的。敬愛神與事奉祂，其他一切都是虛空、短暫、無常、朽壞、衰敗！

自然循環定律(一章四至七節)

世事虛無，勞碌無益。人生苦短，變遷無常。一代過去，一代又來，祂卻永遠長存。看自然的運轉，似有一定的軌跡，如循環一般，周而復始，有其恆常之定律。一切形式只是一種圓圈，是物理的現象，數學的計算。物質的東西有機的或無機的，自始至終不是直線，而是圓周，植物的生長，花草樹木，繁茂與凋殘，都多少成為圓圈。天象的運轉，太陽月亮星辰及行星都是圓形的，光明與黑暗在日夜之間，也構成圓形。人體血液的循環，肌肉的神經系統都是循環的，心理與生理的現象似乎都是這樣運轉。人的行動與反應保持平衡，也在循環的程序中。

再看社會的現象、文化的興衰、歷史的進展，豈不也在循環的定律中，物極必反，滿招損。在運轉中，有保守的力量，在轉動中，行動才取得穩健與安全。在聖經的史事敘述中，族長的生平，以色列民族的進展，外邦勢力的式微，都說明那種循環的定律。在新約中救恩是以人的罪惡詭詐、假見證，而促成十字架的苦難，福音卻從門徒傳出，在主復活之後回到加利利。加利利原是主呼召門徒的地方，又是一個循環。從創世記到啟示錄，也構成一個循環，從神創造至救贖，以致最後新天新地。

一代過去，一代又來，看過往，許多年代都已過去。人們無論有甚麼成就，都不復存在。有的由尊至卑，也有的由貧至富，也有

的由無知至學養，但這些都已消逝。再看現在，我們一代雖仍存留，也都走向老死。至於將來的世代，早晚要過去。

有人說過往已不復存在，將來尚未來到，仍是奧祕，只有現在是真實的，是神所賜的，應該珍惜，必須把握，殷勤努力，不可坐失良機。約翰說：這世界和其上的情欲都要過去，惟獨遵行神旨意的是永遠常存(約翰壹書二章十七節)。

傳道者將社會與自然作尖銳的對比。過去的與常存的。他不免有悲愴的口吻。人們在世上不過是「過客」，是會過去。但有的可以長存，仍應看清分辨。至少還有永存的，可以使我們得着慰藉。

人雖短暫，但地卻常存，物質的宇宙仍循自然的定律運轉不已。地永存，因為創造的神是永存的，真理是永存的，因為真理是神的啟示。以自然說明神的永恆，說明神不僅創造，也維持與保護，施恩和供給。生物與人也是自然的部分，不能永存，也是自然的定律，植物如此，動物也如此，人更不能例外。沒有救贖，生命是必朽的。

自然的循環，可觀察日出與日落，日頭急歸所出之地，豈不說明生命的循環？人本是塵土，仍要歸於塵土。在自然的定律中，一切都井然有條，沒有改變。人卻不然，人可以改變與改善，有進步也有發展。人可能在勞碌中沒有益處，無法滿足，但也可能體會神的心意，在行為工作上蒙福。可見觀察的結論可以正面，也可能反面。

日出與日落那麼固定，風的旋轉，南颳北轉，又返回原道，仍為規律。這種固定的規律令人可以確定，可得慰藉。人在變遷中求安定，自然現象就給予人以確據，因為這些是不變應萬變。這些一成不變的事有時也會使人感到單調乏味。其實自然不變，也並非完全一樣。在秩序中仍有新鮮的時日，多種采姿的表現，從信心的眼光看，自然界一切不是無止盡的重複，而有十分均勻的韻律，有音

樂的美，神在引導，而有確定的目標。

第七節可從自然現象推想至哲學的領域。「江河都往海裏流，海卻不滿。」這又是一番循環。歷史似是重複的，個人能夠體會在成長的過程中變化似乎並不大。江河往海裏流，一切在孩提及少年時期的，都會在青年與成年時賡續的，但是生命好似洋海，總是流不滿的，人的成熟好似始終沒有到達。一年之內要到秋收，穀物才真成熟。這實在需要假以時日。成長真是十分緩慢，但一旦成熟，急需收割的動作。海不滿，就得忍耐等候。有的努力似乎永不臻成熟，我們總不可失望。

有些植物卻不是那麼徐緩的成長。但成熟得快，衰殘也迅速。「江河從何處流，仍歸還何處。」以致海始終不滿。這是生命的現實，花草那麼短暫，而松柏卻盈年累月，長春歷久。人生的久暫不同，成敗也有別。但是人生即使如小溪一般，仍可在潺湲的流水中發出笑聲。

為甚麼江河一直向海注入，而海卻不滿呢？那是因為水不斷蒸發，為陽光吸收成為空中的雲。河水還是盡了它的本分，沒有浪費。可見生命也如水滴一樣，不會浪費，都能發生作用。當江河歸還到大地，仍可灌溉，使樹木花草都得潤澤，可以滋長，長得茁壯。

還有一項是可注意的，海可喻為人心，人心雖小，卻裝不滿地上的一切。人賺得全世界，仍塞不滿心中的空虛，而且賠上自己的生命，可說是得不償失。

惟有在基督裏就有真實的滿足，因為祂所賜的水直湧到永生。愛主服事祂必蒙福，得充滿。任何事物都有缺陷，必不完整。在主裏面有滿足豐盛的生命。

日光之下無新事（一章八至十一節）

自然的規律，似說明世事的呆板，令人厭煩，人有說不盡的煩

燥。眼看，看不飽；耳聽，聽不足。

人的眼睛喜歡觀察，可能是因好奇，但是好奇並不滿足人心。試想人的肉眼多麼有限，兩個極小的機能，卻要看見整個的宇宙，欣賞藝術的形成，知識的表徵，以及可愛的面龐。人的肉眼想用顯微鏡看極細微的東西，望遠鏡看宏偉的天象。人的眼睛甚至還比不上昆蟲的眼那麼細微，也比不上貓的眼那麼明徹，更比不上鷹鳥的眼那麼鋒利。但是人的眼光卻超越在一般的目力，不僅在表情上繁複，也在氣質上高貴。人的眼可以欣賞自然的美景以及許多事物的秀麗。人還想用儀器來察看，因為眼看還是看不飽。

眼看為甚麼看不飽？因為有的事物不是眼看可以明白的。在眼睛之後還有本能與意識，沒有這些，眼睛就不能發揮它的功能。人將眼睛閉起來，就甚麼都看不見。人若死了，眼睛也不再有功能。人的眼光不是在眼部，而在內心。人心才不受局限，而眼部卻有很多限制，常常視若無睹，而且視線不清。我們雖目光四射，也只能看見物質的世界，但真正的美與真卻未必能體驗與感受。所以眼看永看不飽，無法滿足。

如果人有眼疾，或目光不健全，眼神經不能使人看得正確，可以有錯覺，可能看不清形象，而有模糊的景象。心中的眼也會有這樣錯誤的印象。肉眼有時因疲倦而困乏，那時只有睡眠可以補充與復元。眼睛不好，工作只有停頓。眼睛無神，好似褪去的光線，生命已經進入在黑夜之中。

眼光在另一方面可能更加明亮，看得更多，發揮了洞察的視力，多看有價值的事物，屬靈的視野會更廣大。這正如肉眼可以鍛練，看得更遠，屬靈的眼光可以遠大。心靈多有教育，就有更大的功能，看見生命的內涵，自然的美景，屬靈的感受就更深了。

有的人肉眼衰敗，甚至盲目不能看見物質的世界，而心靈的眼

睛看得更多。記憶的路徑滿有光亮，在那裏徘徊不已，目不暇給。詩人彌爾頓在他眼瞎之後，感到喜悅，因為再沒有災害使他昏暗，他所見的是天上的美景。

第九節：「已有的事，後必再有，已行的事，後必再行。日光之下並無新事。」這又是兩面的，在反面否定之時，有正面的肯定。舊事在新的時間之中，這是人很難想像的。人總是不住期望將來的事，會有一番新氣象。未來一定與過往的不同，一切的錯誤可以糾正，疾病可以得着醫治。品德得以進展。未來似乎有一種魔術性的神祕力量。過往的已經過去了，不足以指引今後的路向。其實不然，生命是在神的手中，神催促人所做的，使過去帶到現在，再由現在走向未來，這些都是連續的。人生確是單調的，也有悲慘的，人想忘記這一切，而幻想將來。希望是好的，但不能確保，尤其在現實的世界裏。只有為主活，向神活，希望才是真實的。不然人生經驗不住重複，還能有甚麼新穎的事發生？

這是有關神的安排。一切都有神的控制與引導，直接的或間接的為神所立定。神建立的自然秩序有定律，神建立的人類社會也有秩序與定律。自然律與道德律是不改變的。神的目的是最高的、最聖的、也最有恩慈的。所以以前已有的事，後必再有。神的安排是在緘默中進行，而且進行不已。如果有甚麼改變，那是在人心、社會(風俗習慣)以及環境(物質的環境)，但是真理必不改變，因為真理是神設計的，會實行出來，祂的作為可以顯明。我們的責任在於學習感受真理，也在付諸行動，來述說與傳揚真理。這真理就是福音的內容。我們千萬不可以為時間的因素重要。明天會更好，在某一方面的觀察，這是對的，也是滿有期許的，但是結果未必實現，只是夢想而已。

以前的事後必再有，可見過去與未來是十分相似的。人都在期

盼新事，但新的事沒有發生，我們可否失望呢？其實不必抱怨，照傳道者說，日光之下並無新事。

人真的在尋找新穎的事嗎？其實人是在尋找主。這不是在外在的環境，而是在內心的景況中，是屬靈的境地。人心都是有同樣的功能，在相同的定律之下。神的心意是要實現祂恩惠的目標，以同樣的計劃，成就祂永不改變的心意。如果人心以同樣的期盼，為要尋求主，人人都會是相同的。主所作的，成就的都一樣，都有價值，不必較量。神的原則與能力也都一樣。但是人因智愚而有不同的體驗，可見這不是新舊之分。

在敬虔的人，一切事都是出於神，就以虔誠謙恭的心來從事，多一份努力，設法做得更好，有時因此就更多焦慮與失望。從事物的外表，看到內在的實質，就明白神的管理，那時內心就不必再掙扎，知道神的愛沒有改變，與過去一樣。這樣萬事就不必厭煩，人又為甚麼常在尋找新事呢？

人在厭煩的生活中想要更換，新的環境、新的興趣，旅行就是一例，在新的處境中一切其實還是一樣，新的朋友、舊的論調。新的境遇，舊的狀況。人心都是一樣，找新的，也許有些興奮，看舊的，只有令人厭煩。老人與孩童少年不同，因為想舊的太多了，就會厭煩。孩童、少年常在盼待新的，常在期待長大後的前景，有無限的憧憬。

現在來看看傳道者真正的用意。人可能只在遠處觀望，看不清楚中心點，只覺得一切都突然的改變，好似新的世界，但逐漸細心觀察，才發覺甚麼都沒有變，仍是舊事重提，舊觀重現。這是自己的幻覺所愚弄的，根本沒有新事。

「日光之下並無新事。」這可以是兩種相反的觀點。一種觀點是世界的，人生是平淡的、毫無意義、乏善可陳。另一種觀點是信徒

的，生命常有新穎的興奮。若有人在基督裏，他不僅是新人，而且是新造的人。舊事已過，都變成新的了。外在的事物沒有改變，但內心可以改成新的。這好似一個鏡子，不必換新玻璃，怎樣拭抹，仍是舊的。但照起來，實物是新的，鏡子返照的就是新的了。

日光之下，是在俗世的層面，那有新事？形式新穎，實質卻仍是舊的，觀念新穎，實際是陳舊的。但在日光之上，那是在基督裏，層面不同，實質與內容也迥異。這是保羅歸主後的經歷，也是信徒完全與眾不同的感受。

將來無人紀念(一章十一節)

自第八至十節，傳道者在矛盾中取得協調。在一方面日光之下沒有新事。在另一方面，有不住的轉換改變之中，這兩樣都是真實的，各有其價值。天地是恆常的，自然現象說明並無新事，但植物的生長卻是機會的來到，有新事，因為生命在滋生中，不是舊的重複，而是新的表現。人的期盼常在看新的事，那是在心靈中尋求看不見的事物，聽那聽不見的聲音。

這是新的，那知在我們以前的世代早已有了。我們沒有甚麼值得興奮。年輕人認為還有未曾實現的福樂在未來。但年老人認為以前的比現在更有快樂。所以「早已有了」這種心情，無疑是老人的心態。其實已有的事，後必再有。如果說已過的世代已經被人遺忘了，將來呢？後來的人也不紀念。

傳道者認為已過的世代無人紀念，他恐怕不能知道已過世代的一切，所以他對將來的世代也不能預料。先知與智慧人不同，他們注意神的作為與命令是必須紀念的。先知瑪拉基說：「你們當紀念……」(四章四節)這也是智慧者應該注意的。但是傳道者深為困惑，當他走到人生的盡頭，路走完了，再走，就步入曠野，只有雲霧，沒有新路，前途茫茫，不知何去何從。前面的地平線好似也消

失了，人深深感到迷失。

傳道者似乎站立在一個不相干的地位上，生命對他是一幅景觀，奇異的卻是饒有趣味的，有時連他自己也說不清楚，對事理怎能分析，對事態怎麼研究，他的無力感真是無可言狀。他與其說是傳道者，不如說他是觀察者，本書中有很多次提說：「我見……」。

人們實在無法尋找，也不能斷言：「這是新的……」新的只在形式、新的只在用途、新的只在處境，新的只是相對的，不是絕對的。一時也許興奮，以為是新的發現。但仔細察看，越看越舊，完全不是新的。何況無論怎樣興奮，以後還是被人遺忘，不值得紀念。

人無法答覆，但神卻作恩惠與滿意的回答。在基督裏生命是新奇的，人的工作與勞碌，後來的不紀念。但神的事是無法忘卻的。人世事，照傳道者所說的，是空虛的，如雲霧一般散去，又如捕風捉影一樣不務實際，所以事過境遷，無人紀念。但是神的事永誌難忘，在人心中也無法磨滅，不會消除。這是永存的，在基督裏的生命是不朽的。

這是本書導論，在未引入研討前，已說清楚了傳道者的目的：生命是神所賜的，應該珍惜。

彎曲不能變直(一章十五節)

第一章的前言在十一節結束，主題已經明確而且顯著地托出了，好似貝多芬的第五交響樂在開端時的音響一樣敲出主題，再逐漸發展，並屢次反複重疊，震人心弦。傳道者智慧的思想是最終極的，無可更改。彎曲的不能變直，缺少的不能足數。

如果傳道者強調神的權能，一切確不是人力可以改變的。但假若我們看神的作為，彎曲的可能變直。神可以在沙漠地修平道路，高低改為平坦，崎嶇成為平原。這歌頌之聲在以賽亞書四十章，足以取代傳道者的理論。

這個世界確實充滿了彎曲的事。人看了覺得失望與無奈，認為無法糾正，不能變直。傳道者只看現實，似缺少信心，其實彎曲中有無限的可能，不能只看現狀，只注意片面。

我們應該承認，我們生來是彎曲的，並不正直，好似樹木長得彎了，不易弄直。泥土扭曲之後一經硬化，也難矯正。所以園丁的工作，對幼樹還好對付，老樹就極難栽培。這應是教育的過程，要保持正直。在成長時是需細心培植的。神培養我們也是如此。祂的恩惠與聖靈保守，陽光的照耀，雨露的滋潤，使我們生直、滋長、茁壯。

傳道者願意從人生的經驗中，以智慧查究，一切似乎都是反面的。生活是極其空虛，工作是極重的勞苦，世事是無法變好，智愚似無法分別，結論是多有智慧就多有愁煩，加增知識的，就加增憂傷(十八節)。

這是知識分子的煩惱，因為知識只有使人發覺自己的無知。知識若不給人滿足，就增加苦惱。知識本身其實極為有限，求知欲強的人，常感自己不足。

知識並非都是使人向善，有些知識反使人有罪惡的趨向。所以人就會內心掙扎，有道德的意念，卻沒有道德的能力，心中甚感憂苦。

知識若無信心，也只會增加人的憂愁，知識使人看見世界的疾苦，又無能為力，沒有信心能夠化解，沒有信心成為動力。

知識若在真理之外，也會徒增痛苦，沒有真理，知識不是福分，而是咒詛。知識不受真理來管制，就會離開正路而偏邪。

知識若沒有愛心，既不愛人，也不愛神，必有無限的遺憾與缺陷。知識可能只富於想像，卻拙於行動，沒有愛的行動，知識實在無用，不能對人有甚麼裨益，常自欺欺人。

一個人知識越增加，必有自知之明，看到自己的罪污與軟弱。在社會意識中，看見別人的不足，又無力助人，心中甚為煩惱。

知識的路不容易，有試煉有辛勞，常作省思實驗閱讀研究，讀書多身體疲倦，著書多也無窮盡，甚至有損健康，心中難免愁苦。

知識與憂傷同時增加，因為有知識，就會如杞人憂天，正如列子所述，杞國有人憂天崩墜，身無可寄，廢寢斷食。注意目前的生活，固然有憂慮，看將來的前途，也有焦慮。知識的領域實在太遼闊，使人常有挫折感。

但是屬靈的智慧與知識卻不同，因為這樣的智慧與知識越增加，心中越加感恩，越發滿足，更加喜樂，因為神使我們在恩典與知識上有長進，是我們應有的意願。

傳道者在此處所說的知識與智慧，是指地上的、屬世的，所以難免苦楚。所以看正反面，是讀本書必備的鑰匙。

傳道書　第二章

試喜樂與嘻笑(二章一、二節)

人生有三種不同的態度，不同的人生觀。

(一)戲劇性人生(二章一至十一節)，以嬉笑演出，吃喝快樂，多采多姿，五色繽紛，引人注意與羨慕。這其實是片面的，有事業工作，有試煉苦難，但不必論性格與行為。這是誇張的，想做大事，有大名聲、有多財富。但工作平凡，生活庸俗，經驗單調。這是自私的，只看自己，只求利己。這是膚淺的，不着眼在良知與責任。但一切只是在演戲，劇終人散。

(二)墳墓式人生(十二至十三節)：人常先有玫瑰色的理想，但曾幾何時，眼淚取代歡笑，煩惱失望，漆黑如夜晚。世事有時空洞，有時充盈，但最後還是以墳墓結束，一切都化為烏有。

(三)屬靈人生觀(二十四至二十六節)：心靈需要淨化、得力，就有光明與甜蜜。主的靈引導我脫離陰暗，走向光明。人生固然有北方的嚴冬，冰天雪地，但也必有南方的盛夏，陽光花卉。人必須遠離罪中之樂，不去追逐那種欲望、野心與驕傲。快樂必須從事奉主而獲得，有清潔的良心、知足的感恩、合理的享受、聖潔的審美、尊貴的感受、和諧的歌頌。這種快樂是恆久的，不斷地增加與充實，這種喜笑與快樂必須嘗試。

但是傳道者卻不以屬靈的觀點來看，他指嬉笑說，這是狂妄。論喜樂說，有何功效呢？(二章二節)從智慧來觀察世人一般的嬉笑是狂妄的。人不追逐真理，卻以虛謊來尋求喜樂，可說是自我陶醉。

人在製造喜樂，既是製造的，就不是真實的，是偽造的，就成為自欺欺人的勾當。這就是狂妄了。

嬉笑的極端是狂妄，因為很多的嬉笑是不正經的，對真理可能譏笑，對信仰只是置之一笑，這種狂妄是罪惡的表現。這是可怕的，因為神是輕慢不得的，罪惡若不悔改必惹動神的怒氣。

笑聲自口舌發出，這可能是罪惡的根源，人若不以口犯罪，就是完全人，但人有太多口舌的罪。這樣的喜樂極為膚淺，只是卑下情操的表現，實在不能有甚麼功效。這是傳道者內心的察究，似乎將智慧與愚昧混為一談，以智慧引導我，又持住愚昧。這樣的矛盾是不能獲致結論的。

傳道者以帝王之尊，享盡人世一切的榮華與逸樂，他說：我心所樂的，我沒有禁止不享受的，他所發覺的是狂妄、是愁煩，沒有真實的平安。

我手經營的事(二章十一節)

傳道者從享樂至勞碌，作一番省察，察看他手所經營的一切事。這是有三方面：為神作了甚麼？為己作了甚麼？為人作了甚麼？試想我們的主坐在橄欖山頭，在省思數年來祂手所經營的事。有多少教訓與神蹟來幫助人。祂一日的工作比我們一生還要更多。對自己呢？所作的有了積蓄，如果只是在俗世中討生活，多少時日就是失落的。現在還有時間補足，不能再浪費了。損人利己，那是罪惡，必須摒棄。對神呢？我們每天有說不盡的機會服事祂、為祂見證、為祂工作。祂既將獨生子都捨上了，我們為祂捨上甚麼？主說：我豈不應當以父的事為念嗎？

省思中必須提醒自己不可愛世界。追逐世界的事，就使我們失去屬靈與永遠的事。事物是俗世的，只在今生，那麼短暫！世事不會使我們滿足，只會增加愁煩。多時為失望所困，死期來臨，一切

就都消失了。如果我們不貪愛世界，而轉向神，就會有真正的滿足與平安。信仰是沒有失望的，神的恩典是着實的、恆久的，有不朽的喜樂。

世界的逸樂必然消失，何況這只會使人煩惱。俗世的快樂只為自己的享受，必腐蝕生命，因為世上的快樂不僅短暫，而更會感到失敗，一切成就感只是轉瞬而逝，不能持久。

人為求勞碌所成的功，必須繼續勞碌，不住辛勤，於是盡心竭力、疲於奔命，一定精疲力盡，得不償失。人努力之後有成就感，感到努力沒有徒然，稍得平安，心中安慰，可惜只是短暫的。

有時經過失望，再付代價，艱苦萬分，終於成功，但這成功未必使心滿足，成果也不能十分合適與方便，仍會失望，若有所失。成功有時會感壓力更重，心中極不安全，成功可成為失敗之母，但失望也是成功之母。

我們以為一旦成功，就會享受。其實預期的未必達成，有時反感到非常呆板與單調。也許經過一段滿足快樂的時間，以後困難重重，有意想不到的困難與阻礙，接踵而至，無法化解。

有時自己雖然因勞碌而成功，但看別人勞碌中失敗，不禁懼怕與寒心。於是生活的經驗越多，閱歷越廣，失望與不安就越發增加，如果再有意外，有不測的風雲，有旦夕的禍福，不久就化為塵土。

如果倚靠神，生命的目的就重新解釋了。人因勞碌而體衰，外體雖然毀壞，內心卻有更新。而且一切所做的，在永恆裏還有價值。

智慧眼目光明(二章十四節)

傳道者說：我便看出智慧勝過愚昧，如同光明勝過黑暗。智慧人的眼目光明，愚昧人在黑暗裏行(十三、十四節)。

智慧人必耳聰目明，聽得見真理，看得見真相，有分辨力，但是愚昧人是盲目的。智慧人可以預防災害與危險，知道怎樣避免。

他的抉擇有智慧，目標也確定，途徑正確，必能達成。愚昧人卻不然，既然無知，又不慎思。常會跌倒，容易迷失，在黑暗中摸索，不知人生何處去。

此處提說智慧人的眼目，可以看清並且明白真理，不僅分辨，而且判斷，作正當的抉擇。他是光明之子還是黑暗之子，在於他是否在屬靈上留意，認識真理的神。他會在知識與無知中，貧窮與富足中選擇。

智慧人的眼目光明，因為他的眼目在面部，向前看，看得清楚。眼目昏暗，因為他的眼睛在胸部，意氣用事，憑他情緒意願，看不見現實，才會走在黑暗之中。

愚昧人眼睛不在面部，只在胸部，有不信的思念，懷疑的理性，看事物只在外表與短暫，有錯覺，只有傾向沒有憑據。只有偏見，沒有悟性，所愛的是地上的事，天上的事對他來說，太不具體，太遙遠，不夠真實，不夠實際。看現在，不看將來，尤其將來對他可能太遙遠了。

智慧人卻不然。他是以信仰為人生的前提。以真理為準繩。他有聖靈光照，使他信心與理性都蒙光照。他有重大的使命感，承受主的囑托，以基督的權柄為他順服的權威。他有卓越的眼光，看清神的旨意。他不信靠人，只信靠神，他凡事禱告，就可免去試探與危險。他的眼目明亮，前瞻與期望，他的眼睛既明亮，全身就光明。

但是傳道者又再以現實來看智慧與愚昧，有一件事，這兩等人都必遇見，那就是人生的結局。這是無法推卻不可避免的。我們究竟還在日光之下，生命在地上不能永久，人是有限制的，也是脆弱的，人生苦短，不久都得面對死亡，這是無奈的，想到此處，他甚至恨惡生命（十七節）。

生命有價值麼？在年輕、健康活躍的時候應該是肯定的。在富裕愉快的環境之中應該是正面的，生命的價值以快樂為標準。若是有愁苦與艱難，那該怎樣來評估呢？如果有使徒保羅那樣屬靈的感受，他說他活着就是基督，有基督與他同在，他無疑是將價值加在生命上。

生命的價值在於對人的服事。我們都是因過去而感恩，對將來而努力，這是對生命有更崇高的尊重。信心使生命有價值，因為生命有無限的進展，甚至不是只局限於今世，必有無盡甜美的經驗。

傳道者所以恨惡生命，因為在日光之下所行的事，都以為煩惱，都是虛空，都是捕風。可見悲觀與樂觀在於人不同的感受。基督徒悲觀的原因，是看到世代的邪惡，我們在地上是客旅，人生有無止盡的爭戰。所以哀慟的人有福了，因為面對危難，仰望神，必得安慰。聖經從未以快樂為人生的目的。相反地苦難使人長進，才是真正的目標。十字架的道理使信徒所看到的，只有困難艱苦。可見信徒是悲觀的，卻從悲觀之中，因信心脫穎而出，以得勝者的姿態肯定樂觀。

傳道者恨惡生命，無非說明他對人生的厭倦。在世上的生活必有許多試煉，嚴厲的，使人無法經受。殘忍的，使人無法忍受，人究竟經受不起生活的煎迫。自殺者有之，挺而走險者有之。

恨惡生命，因為人恨惡世界，世上有太多不平與罪惡。恨惡生命，因為人恨惡別人，在這世上真是缺乏愛與關懷，缺乏真理與公義。

生命中無神，必有恨惡，有神，就把恨惡除去了。信神，必熱愛生命。這是智慧的眼目光明，看得清楚，看得真實。信仰使我們生命光明磊落。

在勞碌中享福(二章二十四節)

傳道者曾說，他恨惡生命(十七節)，他又說他恨惡一切的勞碌(十七節)。如果生命中只有勞碌，自然沒有快樂與自由。勞碌是有很多的奮鬥與掙扎，有很多的順應與遷就，這是需要知識與技巧，經驗與造詣，為了追逐名利，勞碌是必要的，在勞碌中為了功利，競爭不可避免。向前展望前景，雖有無限期盼，但常落後，不能迎頭趕上。向前瞻，又是那麼遙遠，可望而不可及。對未來真是渺茫，傳道者一直帶着這樣的歎息。人一切的勞碌，就是在日光之下的勞碌，有甚麼益處呢(一章三節)？

這種口吻無疑說明，他的悲觀是缺少對神的信心。因為他沒有接受神安排的權能。人所作的不能配合神的旨意。如果我們的工作是聖潔的、無私的、屬靈的，神必能悅納並且保守，勞碌非但不致浪費，而且有價值，那就不會失望，也不必愁煩與不安。

至於勞碌所得的，何必較量呢？如果是留給未曾勞碌的人為分，是出於神，不是大患(二章二十一節)。這樣，內心大可釋然。人莫強如吃喝，且在勞碌中享福，我看這也是出於神的手，是神安排的、賜予的，心安理得，這就是大福！

在勞碌中享福，就是享受勞碌所得來的，吃喝是正當的享樂，這與享樂主義(Epicureanism)的論調不同。這種希臘哲學的論調是：讓我們吃喝享樂，因為明天我們就要死了。這裏以色列的智者不會隨從這樣的觀念。今日有酒今日醉，沒有過去，也沒有將來，只是醉生夢死的苟且人生確是不可取的。因為這裏所說的是積極的人生。

吃喝本來是生活基本的必需，並非指奢侈與縱樂。神所賜的本來就是正當的，是神的手——祂的能力所供應的，這或者是日用的飲食，或者是更豐富的吃用，都是勞碌得來的，正如保羅所說，總要勞力親手作正經事(以弗所書四章二十八節)安靜作工，吃自己的

飯(帖撒羅尼迦後書三章十二節)，主教導我們不必為明天憂慮，祂必天天供給我們(馬太福音六章二十五節：生命不勝於飲食麼？)。主看顧我們，飢餓時有得吃，乾渴時有得喝，疲乏時有得睡，這些都是享受，都應快樂。

神喜悅誰，就給誰智慧、知識和喜樂(二十六節)。本章以悲觀的論調開始，卻以樂觀的說法作結。這是信仰的肯定，從神的喜悅與恩賜，給予人十分積極的勉勵。

神喜悅，是指在神眼中看為善的人。有的時候這只是自我的期許，有的也許為社會所贊同。或者有人在教會受局限。傳道者描繪的，一片霧氣自海洋飄來，遠方的地平線實在看不清楚，又不可能避開不顧。霧實在太濃密了，不能穿越。生命只有「你」與「我」。

這是基督徒的信心，超越在哲學與神學之上。這是在神的旨意上，神的旨意說明在祂的作為之中，祂使萬事都互相效力，叫愛神的人得益處。我們只有亦步亦趨地配合神的計劃。祂的計劃實在太龐大了，祂卻容讓我們自由抉擇，或承受或逃避。傳道者教導我們來承受，並注意時機，因為坐失良機，一定不會再來，即使再來，方式一定不會一樣。但我們有能力來編織我們的人生，以信心與勇氣的圖樣，在經緯線上縱橫編織。

傳道書　第三章

凡事都有定期(三章一節)

生有時，死有時。人完全無法支配或控制。自由意志在此沒有地位。生命是神的恩賜，神聖的賜予。我們必須善自利用，嚴肅享受，不可輕忽，也不當隨意浪費。但是生命是短暫的、必朽的、有一天必是死期。這並非殘酷的命定，而是智慧的體驗。生命實在太短暫了，但人是無法操縱的，到時必得離去，計劃不克實現，目的不能達成。但人總不可蒙羞而死，卻要活得光明磊落，生命在擁有中，要有理性與德性，來發揮生命的能量。

「栽種有時，拔出所栽種的也有時。」季節是更迭的。陽春充滿生機，新鮮活潑，是生命的第一階段。這是播種與栽植的時候，四月的炎陽天，種子帶着應許，遍撒在田間，等到晚春或仲秋，有金黃色的禾稼與豐碩的佳果。麥秋的田間如澎湃的洋海，或九月雲淡天高，收穫的歡笑到處可聞。

秋收是將栽種的拔出，大地就逐漸在荒廢中沉睡了，與蟲獸一同冬眠，等候另一個春天來臨。這些都是定時的。

「殺戮有時，醫治有時。」殺戮是自然的，好似植物的生命必有凋殘零落的時候，殘酷的寒冬作了破壞的工程。這也可能是人為的，如社會的罪行、國際的爭戰。這些都有神的許可，為成就祂恩慈的心意。

醫治是必有的，只是在殺戮之後。冬天在等候春日，大地回春時，生命又復甦了。罪惡的破壞有待救恩的實現。這些都是有一定

的時候，決不遲延，也不速成，必須假以時日。

拆毀猶如殺戮，建造就是醫治。沒有拆毀，怎能重建？殺傷力大，醫治的功能更加神奇。

「哭有時，笑有時。哀慟有時，跳舞有時。」人有喜怒哀樂，陽光與風雨、生聚歡樂，也有生離死別，可見歡笑與眼淚兩者都有。生活有嚴肅的部分，也有輕鬆的部分，工作與閒暇，辛勞與逸樂，這兩方面都有。

這裏也可指示基督徒娛樂的準則，孩童是嬉戲的時期，但是他們的遊樂是運動，學習肢體的運作。也是教育，學習思想的運作。到青年時期，娛樂純然為求逸樂，對身心都有裨益，生活有均衡的方式。只是娛樂不要過分，勞民傷財，也不可浪費光陰，更不應放縱私欲。任何娛樂以不阻礙屬靈生活為準則，喜樂歡笑是神所賜的，對我們有益才好。

「拋擲石頭有時，堆聚石頭有時。」這可想像在山坡栽植葡萄園的實況。山石甚多，必須撿起扔掉。同時也可用石頭堆聚起來成為圍牆。石頭除去，可以栽植，石頭堆聚，足以保護。

拋擲石頭，揀去石塊，需要屈身，學習謙卑。堆聚石頭，需要站立，學習殷勤。這些都要有忍耐，做起來很徐緩，但有恆心，一塊一塊石頭來撿，一塊一塊石頭來堆。一直做下去，必可完成。

「靜默有時，言語有時。」有勵志的格言說，言語是銀，緘默是金。但緘默有時卻表明無知、怯弱、陰沉、愚蠢。但言詞有時也表明勸勉、安慰、提醒與糾正。春風化雨，散發陽光。緘默是需要有極大的恆忍，如主耶穌在受審時那種氣度(馬太福音二十二章十三節)。真正歡喜的情懷卻不是言語可以表達的，好似久待的父親擁抱着回家的浪子。

多少時候無聲勝有聲，最深的愛、最神聖的感受、最大的順服，

都不是言語可以表達的。緘默也反映道德的尊嚴，多數人的緘默可能是道德的抗議，更有力量。

「爭戰有時，和好有時。」基督徒對戰爭應持甚麼態度？如果為保衛家國，如果為抗拒罪惡，似乎是可行的。但是動刀的必倒在刀下。

對個人的傷害容忍，為危及群體而起來爭戰，是為公義。和平的建立是必需的，社會因安定而進步，和平促進學術文化，又使財富增加經濟豐裕，人們安居樂業，實在是必要的。

戰爭無疑是殘酷的、不人道的，只能為正義與真理，其他的理由都是罪惡。預防是信徒更應努力的，那是真理的見證、民主的倡導、政治的責任，都可集中在福音的傳揚。

各按其時美好(三章十一節)

三章九至十一節，有人稱之為秋天的默想，秋日的日落特別榮美，秋霜將樹葉染紅了，不久在秋風徙起，落葉及殘花，宣告大地正在衰老。秋收後生命在凋零。人在發問，人生是否也像暮秋那樣老去？一生勞碌又有甚麼益處呢？傳道者的答語既是反面的，也是正面的，勞苦是神所經練的，是否有益，還在個人的感受與態度。人在世上原有許多苦楚。看自然界而悲秋的，其實不必對其中美的消逝悲切。生命要比這些更大、更深。神是創造萬物的主，這創造力是神賦予人類的。人造的是否美，要看時間是否合宜。各按其時，才成為美好。

人所作的有創造力，其美在於想像與努力，試看建築的美，在茅舍與殿堂。這是來自神的，就有真與美。看文學、音樂及各樣的藝術，是神賜人以美。神造萬物都是美的，在偌大的宇宙，在遍處，甚至路旁都有美，如野花，森林有巨木，洋海、河流、小溪都有美，天上的日月星宿更是十分華美。所以人在自然界瞻仰神，思想祂的

作為。

自然世界的美是在景色與環境，這是直覺的，使我們在觀賞就體驗了。悅目也必悅心，這些是神造的，有祂的心意、有祂的智慧、有祂無盡的至愛。如果我們進一步思想，美是井然有條、有秩序，在一定的時間就成為美好。種子美，嫩枝更美，草葉美，花卉更美，這些美的出現各按其時。穀類的成長過程中，都有一定的時間，先發苗，後長穗，再後穗上結成飽滿的子粒(馬可福音四章二十八節)。可惜世界的美是短暫的，自然的美多麼脆弱，花開花謝都是多麼短促。外在的美不能永存。

內在的美在屬靈的領域中。這在基本上是合一的，人在真理的光照下，看到基督完美的典範。美一定是真與善，真理是和美的，善也是這樣，和諧的心與和諧的關係，這些都是美。

美有使命，在自然界已經看到了。有些人為的美，如藝術，那就是從自然彷效的。理性的美就是知識智慧中表現出來，道德的美在誠實、尊貴、正義、和善中顯露。有純潔就有美，有至愛就有美。

這些美都來自神，神所啟示的美常以詩表達出來。那是崇高的情操，豐富的想像，以秀麗的詞藻，說明生命的尊貴。神造萬物，各按其時成為美好。美好是完美，完全的心意、完整的工作、完善的目的。祂的美善真是天衣無縫，毫無缺陷。世事滄桑，但是神永不改變，祂是昨日、今日，一直到永遠都是一樣的。然而神在自然界及人類歷史中造成許多變遷，但轉變仍有美，但在變化之美中有恆常的榮耀。

「神又將永生安置在世人心裏。」世事多麼空虛，不能滿足人心的需求。那不過是滴水不能解渴。在地上的生活，一切都是那麼不定與無常，我們卻渴求永存不變的事物。人有渴求屬靈的滿足，不在看得見的，而是未見的事。如果我們對過往不再留戀，必對未來

有無限的憧憬，我們需要永生與不朽。

永生是關乎神，神向我們啟示，因為我們有宗教的本能，需要神，需要神的同在與引導。所以神將永生安置在我們心裏，使我們心靈得着安息。

永生是歸宿，在希伯來書十一章之英雄譜中，作者感慨地說：「這些人都是存着信心死的，並沒有得着所應許的，卻從遠處望見，且歡喜迎接，又承認自己在世上是客旅，是寄居的。說這樣話的人是表明自己要找一個家鄉。他們若想念所離開的家鄉，還有可以回去的機會。他們卻羨慕一個更美的家鄉，就是在天上的，所以神被稱為他們的神並不以為恥，因為祂已經給他們預備了一座城。」（希伯來書十一章十三至十六節）這就是永生、不朽。神已經安置在人心中。

永生安置心裏，這無疑是聖經中偉大的經節，好似崇嶺的高峰特別突出。我們所能見的，只局限在時間之內，所能眺望的地平線，是我們最遠的視野。但在這之後，還有不能見的，那是永生的視野，這就將我們提昇在塵土之上，遠在時間高處之背後，有了這永生的觀念，心中其他的一切就都消逝了。

但是我們對永生究竟知道得十分有限，對我們來說，永生仍隱藏在奧祕之中。神從始至終的作為，人不能參透。如果我們可以明白，就不再有想像與願望，就談不到信心與盼望了。

神的作為一直在進行着，在自然裏，在歷史中，都有祂的安排。人竭力想明白，在知識的領域中探索。但是人仍無法完全明白，只能部分的、表面的、片斷的知道一些。人已經失去心靈的功能，只有救恩使人恢復，仍需要神不住的啟示與引導、施恩與加力。

我們的生命是神的作為，我們都無法明白，這奧祕使我們覺得痛楚、悲愴、無能為力，有很深的無力與無奈。但我們應該對生命

有熱望，神正不住的在回復生命的秩序，將因罪被咒詛的大地，變成無可衰殘永遠榮美的伊甸。

神所作的永存(三章十二至十五節)

神的目的與作為是完全的、永存的。這實在有極重要的真理，也給予安慰。人一直在困惑與焦慮之中，在此處似找到立足的磐石，可以站穩，不致搖動。人應以感恩的心肯定地來享受他所擁有的，神的安排與供應一定不會讓他失望。

人是短暫而且很不完全，他的工作更有許多缺陷。人是那樣脆弱、無定、不安全。他若承認自己的有限，肯倚靠神，至高的能力必定補足與加力。現在看神的作為。祂一切所作的都必永存，祂的目的不會變更，祂的旨意是永遠的，祂的能力是恆久的。救恩是祂的作為，顯明祂的旨意與目的，能力與恩惠。祂的作為無所增添，因為這已十足啟示祂完全的心意。祂的作為無所減少，因為祂的豐滿使恩上加恩，不需減少。所以思想神的作為，必存敬畏的心。

神的作為既是永存的，就不需改變，現今的事早先就有了，將來的事早已也有了。這是恆常的，所以一定重複，一定重新再來。

時間是無情的，也是無能的，不能挽救多變的世界。在多變的世事中，只可體會不變的神。自然中的萬象在變幻無定，生物與非生物都有變動。世界是在動亂不安之中，情勢也十分不穩。在變動之中，必有許多缺陷需要補充，許多錯謬必應糾正。人心邪惡，不是現在才有，早先就有了，人的罪惡還在重複着。歷史的回憶使人發覺，現今的事早先就有，無可驚訝。歷史也在重複不已。將來的事，人還不能預測，看來仍會重複，這些事早已有了。因此萬事令人厭煩。

事情如有改變，變好變新是可能的嗎？但是沒有新事，仍是舊事，只是重新再來。在改變中得安定，這是人人所想望的。

人需要安定，那並不是說絕對沒有變遷、沒有分別、沒有進步、沒有改善。其實這些都是需要的，何況在一切改變之中有永存的定律，在不同之中有一律的標準。過往的特點在現在再重現，在將來還要顯明，人性不會改變，神的管治不會改變，許多是永存的，這是神的心意。

我們看見有些事物不變，尤其在本質是固定的，這是值得滿足的。人需要有固定的信仰、固定的永生。我們感恩才有意義，禱告才有功效，在世事變遷中，我們可以不變應萬變。注意神永存的作為，使我們明白歷史的哲學，繼往開來，也因此對人生更有尊貴與嚴肅的感受。

生命是需要從溫習過往而學得功課的。溫習過去的福分，神將生命的道賜給我們，我們又讀又聽，就接受且相信，與主同釘死，捨己，背起十字架跟從主，於是在情緒上有屬靈的意味，在思想上有能力的原則，在心智上有光照的見解。溫習過去的恩慈，神賜給我們，供給我們的衣食，擦去我們的眼淚，擁抱我們，在祂的懷抱中安息。溫習過去的失敗與錯謬，甚至罪惡，得着赦免的宏恩。

「神再尋回已過的事。」在中譯本的小註內，將這譯詞提出。神再尋回，是要我們將已過的事找回來，所以祂賜給我們記憶力，使我們可以回憶。過往的仍舊回來，不會消失、不會滅沒，我們無法驅除，也不必丟棄。

神尋回已過的事，因為真理不會過去。祂將道德的意念深植在我們心裏，使我們從道德的因，看到道德的果。這是有關良心的感受，對道德是十分敏感的，也不能將報應的公義揮去。

可見過往的是不會過去的，例如父母對兒女的影響是一定存在的，無法否認。過往的一切其實是永存的，在神的宇宙中本來就沒有過往。時間與空虛是相同的，認真說來，真正的現實並不存在，

那是存在在人的靜思默想之中，在我們的腦海中盤旋不已，揮之不去。直到我們見主的面。

人獸遭遇相同（三章十九至二十二節）

「世人遭遇的，獸也遭遇，所遭遇的都是一樣。」人與獸相比，似乎有些奇特。也許傳道者想解釋，神的審判為甚麼不在現今，不在現世。但是審判是必有的，神必審判義人和惡人，但都有定時。義人和惡人都會有同樣的遭遇，那就是死亡的結局。其實人也不過像獸一樣，人不能強於獸，最後都歸一處，都是出於塵土，也都歸於塵土。這是在詩篇四十九篇二十節與創世記二章七節、十九節，三章十九節已經說明。

從自然的觀點來看，人與獸都是同屬自然的，是自然的部分，死亡只是自然的過程而已。身體只是物質的形態，神賜給他們氣息，人與獸都同受氣息。

但是最後是否有所分別呢？誰知道人的靈是往上升，獸的魂是下入地呢？這是否為惟一的區別呢？靈與魂在原文都是氣息，並非指生命的特質。「魂」字在中譯詞只是譯者的理解，並為讀者所設計的。上升或下入是傳道者憑空說的，沒有甚麼依據。事實上，他說得極不肯定，「誰知道」這樣的修辭，就是說：誰也不知道，也無從知道。他只能說到這裏為止，不能再作進一步的分析。

人是否可從獸性看到自己的人性呢？是否在人性之中有獸性的成分呢？如果人內裏有這兩種成分，必有很多衝突，需要在兩者之間掙扎，這是令我們困惑與懷疑，正如傳道者論述的心情。

塵土在聖經中常象徵短暫與必朽，我們物質的生命就是這樣，從這個角度看，我們確實與獸無異。但是塵土也表徵無結果的短暫，還有更深的內涵麼？塵土是否也可被視為應許與潛力。如果撒在麥田裏，土壤可使植物滋長，麥秋時結出子粒，可以做成麵食。土壤

也可使枝葉開花，玫瑰花秀麗又馨香。塵土不是廢物，卻是神創造萬物時必要的材料。

讀詩篇雋永秀麗的詩句歌頌神，以賽亞書四十章救贖的歌，頌揚神造物之偉大以及救恩的奇妙。保羅書信中論一切高處低處都不能與基督的愛隔絕。啟示錄敘述無數從患難中出來的人，手持棕樹葉在神的寶座前敬拜。這怎麼可以與獸相併提說呢？

如果我們不將人與獸相似，只將信徒與非信徒相比呢？已經可以看出十分尖銳的對比：信心化眼淚為溫和，將苦難化為勇敢與忍耐。本章(第三章)最後一節顯示，傳道者的口吻改變了，他說人莫強如在他經營的事上喜樂，因為這是他的分。

傳道書　第四章

流淚者無安慰(四章一至三節)

這是一個不公平的社會，有人受欺壓，欺壓他們的有勢力，這些人有財富有地位，卻為富不仁，有權就腐化，但是人們都視而無睹。這是一個無同情的世界，受欺壓的流淚，卻無人安慰。一節下再重複這短句「無人安慰」，人們都自私，對別人毫不關懷，令人氣忿。

欺壓人的是卑下的(詩篇六十三篇七至九節)，他們不信神，對神不虔，所以對人不義。他們沒有人道，連畜類都不如。他們損人利己，最後必受神審判刑罰，結局就是滅亡。所以信徒對那些欺壓者仗義直言，苛責警戒與勸導，希望他們歸正。對那些被欺壓者要誠心安慰。神是公義的，伸冤在神，神必報應。對一般人要給予警告、不可欺壓別人，應對無助者同情、幫助與關懷照顧。

無人安慰？但福音的本身是安慰。信徒的服事是安慰。見證的內容是安慰。我們的神是賜諸般安慰的主，所以我們是安慰的使者。

這是憤世者的態度，對社會的現實不滿，看見罪惡卻不加糾正，只一味怪責、埋怨與歎息，沒有行動，只獨善其身，只以退卻的態度大發議論，讚歎那早已死的死人，勝過那還活着的活人。

我們對逝者常言多讚揚，這是為表示敬意，但有時並不誠實。一味讚歎已死的人未必適當。稱讚他們可能是言過其實的誇張。稱讚不是應酬，而是為他感恩，並激勵家人親屬在回憶中想念主的恩

慈。死了的人所以勝過那活着的活人，為他們進入有福的境地而得安慰。

但是此處並非稱讚死人，而對人的生死，難免有些不當的說法，只是否認生命的價值。這是一種譏刺，一種反面的論調，人生既充滿愁苦，求生不如求死。甚至未曾生的比這兩等人：早死或仍活的人更強。這也是一種氣憤話。

生命其實是一種托付，我們沒有應許，前途雖有不少的期許，我們應該認真。神將生命賜給我們，並沒有應許簡易的人生。但是在這勇敢的生涯中承受挑戰，值得付上代價，辛勤勞碌，這樣屬靈的標準與程序必須維持，在陰暗的世界，為光明的福音照耀、見證與傳揚。

傳道者雖重視死，卻並非完全從生退卻。在生活的現實中，仍得應付與努力。勞碌的代價是必須的。千萬不可遊手好閒，這是愚昧人疏懶的罪，浪費時間，消耗精力，無所事事，無疑在吃自己的肉，將健康都糟蹋了。人應該好自為之，不必顧慮鄰舍的嫉妒。工作的態度若是正確，是為服務社會，感謝神，因為不是為自私，就不怕嫉妒。我們必須慷慨大方，心胸寬大，為神作光作鹽，影響別人。做得好，卻得不着別人稱讚，反受人嫉妒，這是必有的現象，那就不必斤斤較量，患得患失。世上必須有這樣的人，才有感謝、同情與合作。

嫉妒人只注意個人，惟我獨尊，妄自尊大，患得患失，甚麼都是以自我為中心，不惜損人利己。嫉妒常不是由於失敗，而是在於成功。成功的人惟恐失敗，才會斤斤較量，密切注意別人，幸災樂禍，盼別人失敗，使他不必競爭。別人的失敗就是他成功的原因。嫉妒真是不限年齡、性格與地位，嫉妒使人不安、焦慮與恐懼，結果毀人者自毀，造成極大的悲劇。

所以殷勤是需要的，在勤勞中安靜更加重要。安靜就是輕鬆愉快，沒有緊張，不必焦慮。滿了一把得享安靜，強如滿了兩把，勞碌捕風。

質比量重要，一把比兩把好，殷勤是需要的，若增加煩惱就不值得，抱着手當然不可取，但過分勞累也並不必要。

人受欺壓不必尋求人的安慰，而是振作奮鬥，克服困難實事求是，抱一把穀，比滿了兩把糠好。對努力自強的人，神必施恩。

兩個比一個好(四章九至十二節)

智慧文學常以數字作為論述的方法。三章六節滿了一把強如滿了兩把，一勝於二，質比量重要。但第八節，孤單無二，一就不如二。第九節，兩個人總比一個人好。第十一節，二人同睡比一個人獨睡暖和。一人容易被攻勝，二人便有力敵擋，在十二節可作結論。

兩個比一個好，這是社會生活的實況，在教會或信心團體中更是這樣。這是造物主的初衷。祂看亞當孤單無二就說：「那人獨居不好。」祂就為亞當造一個配偶來幫助他。但是人的墮落，是兩人共同犯罪，配偶反成為共犯與累贅。以後人出於母胎，赤身無助，缺乏軟弱隨着增加，需要別人來幫助。於是人類需要社會，有城市、國族。社會的結合是必需的，不止二人，甚至多人。但這樣，社會問題叢生。夫婦二人共同生活是理想的，若有第三者，情形就複雜了。所以瑪拉基書二章十五節說，雖然神有靈的餘力能造多人，祂不是單造一人麼？為何只造一人(作配偶)呢？乃是祂願人得虔誠的後裔。

在家庭夫婦只能有二人，但神要人生養眾多，兒女多是神的福分多。家庭如此，教會也這樣，得救的人數多，彼此交通，互相服事，同心合意興旺福音，實在有這必要，可參閱使徒行傳二章四十二節，四章二十八節，九章十九節，十二章十二節。

但是教會人數多，也會產生更多的問題，使徒行傳第六章門徒增多，文化言語不同的也會發生異議。教會要增長，大家必須竭力保守聖靈所賜合而為一的心。使身體漸長，連於元首基督。教會是一個身體，元首也只能是一個(以弗所書四章三、四節，十五、十六節)。教會是基督的身體，只有一個，教會也是基督的新婦，也只有一個新婦，夫婦兩個成為一體，是理想的結合。二而一，一而二，是屬靈的數學。

在信徒的聯合上，這個原則又能夠應用了。兩個比一個好，因為一個人太脆弱了，容易跌倒。兩個人彼此扶持，就都站穩了。若有一個跌倒，另一個立即扶起來。這好似炭火，一塊點了不久，漸漸冷卻。但是兩塊互相靠近，不會熄滅。肢體的功能就是在此。所以主說，：無論在那裏有兩三個人奉我的名聚會，那裏就有我在他們中間(馬太福音十八章二十節)。祂也說：若是你們中間有兩個人在地上，同心合意的求甚麼事，我在天上的父，必為他們成全(十九節)。

信徒個人的責任，是要幫助別人，於是互勉互助，彼此提醒與警戒，才不致迷失、走錯，誤入歧途。

兩個人總比一個人好，一個人的能力有限，無法充分發揮他的潛能。有另外一個人給他激勵，就有發揮的機會了。兩個人就有比較，也會產生競爭。競爭會有不健全的刺激，有時也有自私的動機。競爭常是我勝你負，或你勝我負。有人提倡雙贏，那不是更好嗎？如果二人不競爭而合作呢？產生的效果一定十分優良了。箴言二十七章十七節：鐵磨鐵，磨出刃來，朋友相感也是如此。

朋友二人相顧相愛，是幸福的要訣。這是互勉同心，彼此順應的好機會。二人若不同心，豈能同行呢？(阿摩司書三章三節)這也可指夫婦生活的和諧。二人同睡就都暖和。傳道者可能是指夫婦。

一人可見的有限，二人就多一雙眼睛，視力可增加三倍至十倍。在屬靈的爭戰上，一個人孤身作戰，無法堅持，若有二人甚至多人，就反守為攻，反戰為勝。真理的見證就非常有力了。

兩個比一個好，但兩個個體仍需要各自堅強，個別的人在團體中卻很重要，人不能單獨活着，互相依賴，才會發生群體的力量。所以兩個是好的，三個更為完整。

三股繩子不斷(四章十二節)

本章自第九節起，強調「二」的重要，這不僅是人與人的關係，也是物與物的連繫。物質的力量是需要二者來彼此適應，有向心力與離心力，就可取得平衡。兩者相吸與相斥，有緊縮與伸展，甚至時間都有日夜二者之分，可見這是秩序必須具備的。現在從二進展到三，更為完全。

三股繩子是不易折斷的，這是群體所發揮的力量。三在聖經中是指最大的極限，三位一體的神，是指神性的完整：聖父的慈愛、聖子的恩惠、聖靈的能力。三一之神要折斷人罪惡的捆綁。這個綁不是只有三股繩子，也許有三十股、三千股，可見罪惡的勢力，但是神的大能必能解除，何等奇妙的救恩。罪的權勢是包括世界、肉體及撒但，可怕的三股繩子。罪有三個主要的用詞，好似三股繩子：罪是不中「的」。過犯是故意的叛逆，罪孽是偏差與墮落，可見罪惡的可怕。

罪好似深坑，使人墮落之後，越陷越深，無法自拔。但基督的救贖好似三股繩子，將我們拉上來。那裏沒有台階或樓梯，我們是無法爬上來的，但基督的救贖，藉着祂，在十字架上滅了冤仇，成就和睦，與神和好(以弗所書二章十五、十六節)，這是第一股繩子。

耶穌被交給人，是為我們的過犯，復活是為叫我們稱義，祂的復活可說是第二股繩子。

祂的升天，以祂權能的命令托住萬有，祂洗淨了人的罪，坐在高天至大者的右邊(希伯來書一章三節)。凡靠着祂進到神面前的人，祂都能拯救到底，因為祂是長遠活着，替他們祈求(七章二十五節)。這是第三股繩子，信仰是十分堅固與牢靠的。

在信徒的經歷中還有不少三股合成的繩子，如稱義、成聖與得勝。如信、望、愛三項。神與我們中間還有基督，又是三股繩子。

在靈修生活裏也必須有三股合成的繩子：默想、體會神的同在。讀經，聆聽神的叮嚀。祈禱，等候神的指示。在敬拜中有三股繩子：頌讚神的聖名、感謝神的恩惠、仰望神的憐憫。

敬拜是神啟示與人的反應，但是必須奉主耶穌的名才得以進到神面前。

三股繩子是多麼結實，聖經中提到等候或盼望，原意(*hul*)為將幾股繩子扭絞在一起，手緊握着，必有十足的安全，好似海員水手拉緊這繩，風浪再大，也不會將繩吹斷，使他墮海。

傳道書　第五章

到神殿要謹慎(五章一至三節)

敬拜神必須虔誠，這是本段之要旨。在本書第一章至四章，神似乎是極為籠統與遙遠。神只站在隱密之處，不顯明。人經受勞苦，只委責任於神，以為神並不憐恤人(一章十三節)。神的管治是否有公義，也是人在尋求中，沒有肯定的答案。人們曾否在信仰上隨意呢？傳道者特別給予警戒。

「你到神的殿，要謹慎腳步。」虔敬是與謹慎相聯的，必須十分謙恭地進入。

敬拜時，要保持緘默，敬拜是聆聽，聆聽神的聲音、祂的話語。聆聽表明聽從，因為聽命勝於獻祭，這不僅是先知撒母耳的訓誨(撒母耳記上十五章二十二節)，而且也是眾先知與詩篇的教導。重點在於內心的謙卑，而不是外表崇拜的儀式，注重外表的才是愚昧人。愚昧人敬拜不是為求神的悅納，而是在作惡，自己還不知道。

敬拜既是心靈的，必須有誠實，就是內心有正確的態度，不可隨意。在進到神面前，先深切省思，思想是否真正準備。行為是否實在純潔，進神的殿，必須手潔心清不向虛妄(詩篇二十四篇四節)。這是先決的條件，必須符合。

謹慎腳步，是在到聖殿的路上，這是適當的準備，行為端正聖潔，腳步穩當，不可太慢，顯出疏懶遲鈍。不可心急匆忙，步伐太快，十分草率粗心隨意。腳步要着實，腳踏實地，穩步前行。求神保守我們的腳，不致失腳跌倒。

到神的殿，是為朝見神，祂是至高的聖潔的主神。要把腳上的鞋脫下來，因為所站的地是聖的(出埃及記三章五節，約書亞記五章十五節)。這是雅各的感受：「這地方何等可畏，這不是別的，乃是神的殿，也是天的門。」(創世記二十八章十七節)

敬拜的目的是何等嚴肅，是向着創造宇宙的大能神，必須先求祂赦免的恩，存心願意求祂的國和祂的義。神在天上，我們在地上，虔恭地靜默是必要的。

在神的殿，是參與公眾的敬拜，更不可像愚昧人獻祭那樣惹神憎惡。先知以西結特別提出口頭的敬拜：口多顯愛情，心卻追隨財利(三十三章三十一節)。以賽亞也說：用嘴唇尊敬，心卻遠離神，這也是愚昧人獻祭(二十九章十三節)。甚麼是神所悅納的祭呢？詩篇五十一篇十七節：神所要的祭，就是憂傷痛悔的心靈。以賽亞書六十六章二節：神所看顧的，就是虛心痛悔因神的話而戰兢的人。

願敬拜者進前聽，以受教的心來聽、存心聽、細心聽、誠心聽、專心聽，聽了要去行。

你言語要寡少(五章二至五節)

「神在天上，你在地下，所以你的言語要寡少。」這是敬拜的態度，因為尊崇神是無上的至高主，說話要有分量，越有分量的話，越簡潔少言，基督在十字架上，稅吏認罪的禱告，掃羅(保羅)在承認主的表白，都十分簡賅。

神在天上，這是多麼崇高和聖潔，我們像以賽亞那樣虔恭，體會神的同在華貴榮耀與偉大(以賽亞書六章一至六節)。

在神面前怎可冒失開口，不可心急發言，在神面前等候，言語是不需要的。在禱告時也不必多說，以為話多了神必垂聽。其實禱告也是聆聽。祈禱不可冒失開口，心急發言，以為是情詞迫切，其實神不喜悅我們這樣的強求與要求。

要有好的準備為敬拜神，不可過分忙逼，因為事務多心一定不靜，思想混雜，心情也亂。結果日有所思，夜有所夢，夜長夢多，不是正常的屬靈光景。夢常表露了內心的企求，也洩露了不安的情緒，一些意願在夢中出現，常顯出不大正常的心態。

人的焦慮多，煩惱多，都因事務羈身，患得患失。身心疲倦而失眠難得安睡。所以多夢的人可能因祈禱少。多祈禱，內心必會寧靜，睡眠一定良好，夢也就少有了。

有的人重視夢，以為夢是有神的啟示。雖然聖經中有異夢，並且在解夢為求神啟示的信息。但這些都在十分特殊的情形，不是尋常有的。何況假先知假師傅藉口作夢，強調神的啟示，往往是謊言惑眾，非但不足置信，而且應該避免。

此處傳道者顯然否認作夢與言語的價值。言語多顯出愚昧，言多必失，多言多語難免有過，這是應避免的。事務多，焦慮多，以致作夢多，都不正常，而且對屬靈方面甚有阻礙，不能不謹慎。

「多」似與「亂」連在一起，事務多，心就容易亂。頭腦不足清醒，處理事情容易錯誤，在屬靈的事上容易忽略。夢境的混亂，更能說明心緒的混亂。言語多，這樣說說，那樣說說，也很可能言過其實，近乎謊言，這是不可取的。話一多，就成為無矢之的，語無倫次，愚昧人為表明自己有理，用許多不同的說法，用語多，不知所云，也會令人厭煩。禱告中話多，以為這是敬虔，其實也是十分不必要的。因此我們多麼需要聖靈的光照與教導，不可急促，不可焦燥，凡事節制，不可過分，過猶不及，若在言語上不犯罪，他就是完全人。多夢和多言，其中多有虛幻。

言語是向人的，但向神的言語是祈禱。在禱告中是否一定要許願呢？這是應該鄭重考慮的，許願應當償還，許願不還，不如不許。

許願償還不可遲延，因為如果因循下去，就會遺忘，這是太不

負責的罪，為神所憎惡。神從不遲延，祂的供給一定是及時的，因為祂是信實的神。祂施恩也必成為我們隨時的幫助。所以我們對神必須信實。

許願實際上是一種禱告的形式，這是負責的祈禱。敬拜者向神求，既得着了，不但感恩，而且報恩，詩篇一一六篇十二節：我拿甚麼報答耶和華向我所賜的一切厚恩？十四節：我要在祂眾民面前向耶和華還我的願。

傳道者警戒說，不可任你的口使肉體犯罪，也不可在祭司(或神的使者傳道人)面前說是許錯了，這都會引起神的怒氣。可見心急發言，是指任意許願。

此處有禱告的原則。禱告中不可多言，禱告的話多了就成為重複話。禱告也不應有各種形式，如許願等類的「花樣」，這些都會引起神的反感。禱告要簡單與誠懇，神知道我們的心，祂必按祂豐盛的恩典，賜給我們，並且超過我們所求所想的。可見我們的口需要潔淨，向神向人所發出的話都合宜。

貪財不得知足(五章十、十一節)

從本段起至第六章，都是論錢財的虛空。物質的財富是不能使人滿足的。

第一，財物增加，欲望也隨之增加，當然這也不能一概而論。有的人若不貪財，就可免去這樣的試探。但人容易貪婪，貪了銀子，不得滿足，就貪金子。貪了金子，不得滿足，就貪地產，於是就會貪得無厭。人的欲念是無盡的，衣食之外，還有其他一切，欲念越來越大。

第二，財物增加，消費也必增多，開支大，吃的人增添，物主得甚麼呢？(十一節)於是物主精打細算，計劃成本想減低，就對人刻薄，欺壓夥計工人，所以為富不仁。

第三，財物會使人自私與冷酷，對人缺乏關懷與同情，不顧道德，只將利益放在第一，生活範圍由圓周至中心，不是由中心至圓周。本來應該推己及人，現在卻妄顧別人，只以自我為中心。

如果為別人，就有光明的人生，因為照耀別人，將別人視為自己的手足。如果只為自己，追逐財利，好似螞蝗的女兒常說，給啊，給啊(箴言三十章十五節)，一個人不能事奉兩個主，不能又事奉神，又事奉瑪門(馬太福音六章二十四節)。人必須有所抉擇。

錢財是虛空的，有幾點是值得省思的：

(1) 人在社會不同的階層中，無論高低尊卑，基本的需要是相同的，水與飯食是充饑解渴的，奢儉都是一樣需要，只要有最平常的勞力，都可得着。

(2) 人若聚集錢財，就有另一種貪欲，好似怎麼也吃不飽。這種渴求是反常的。貪愛銀子的，不因得銀子知足。越多越貪。

(3) 富有的人得的很多，對貪來的一時覺得新奇，不久就不稀罕了。倒是貧窮的人沒有甚麼財物或貴重的東西，只要看見，可以觀賞，已經興奮不已，不必擁有，就有滿足感。

(4) 富人若有機會嘗到一點貧窮，才知道自己在福中不知福，沒有惜福的心，總是無法知足。財富使人日夜思慮沒有安全感。

(5) 財富給人的危害，為滿足眼目的情欲與肉體的情欲，結果身心俱疲。尤其因財富繼承問題，傷透腦筋。結果財富突然消失(十四至十六節)。

(6) 財富不能換取真正的情分，愛情友情親情都是建築在財富上，到時一切都是虛無的、虛謊的、虛偽的，可說是一場空。

神賜一生日子(五章十八至二十節)

傳道者以正面的肯定，來說明人生的意義。生命是神所賜的，一生的日子是神命定的。在短暫的人生中，人能作甚麼呢？總不能

遊手好閒，無所事事。勞碌是必要的，這也是生命的權利。

勞碌若是權利，應當享有，從勞碌中享受福樂。這在三章二十二節已經提及，現在再重複。人在勞碌之餘，有吃喝、睡眠、思想、談話，心情應當快樂，還有何求呢？許多人卻不是那麼享受，因為他們在勞碌中不能知足。工作是為謀生，到死時才可休息，這未免太可憐了。

勞碌是有獲得，誠實賺錢，勤勞有報酬，這是應得的，能取自己的分，這樣在勞碌中才有喜樂。但是勞心與勞力有無分別呢？酬勞的分配能否平均、能否合理，也應有十分公允的原則。勞動者是否可以知足，是應切實注意的。

但是社會經濟的制度是否健全，勞資兩方是否融洽，都是問題，都會引起許多困擾與不安。信徒應該怎樣處理。怎樣面對。

傳道者沒有直接來針對這些問題，好似將門指示了，使人知道從那裏可以出去，只是沒有給予鑰匙，人們也找不到，仍舊不能開鎖推門。

但是從這段經文，傳道者已經提示這最美善的事。首先，我們看神賜他一生的日子，生命雖然短暫，但實在是珍貴的，應該重視。傳道者也建議，人不必多思念一生的年日，因為神在他的心使他喜樂。如果人常想他人生的短暫，必有一種淒楚的感受，甚至快樂不起來。

這裏有三件事是神的恩賜，第一是生命，神是生命的主，既是神賜的，就得享受所擁有的。第二是工作。勞碌似乎只有反面的涵義，其實這也有正面的內涵，可譯作工作。工作可以發揮創造力，可以實現理想，可以施展才能，有無限的進展之可能性。第三是工作的報酬，勞動是神聖的，工作得來的好處，如果節儉省用，積蓄妥善，就可有貲財豐富。這也是神的恩賜。

神的恩賜是為人享用，這是人所應得的分，應該珍惜，不可浪費。吃喝是正當的，不是只為生存，而為享受。有享受的心，應化為感恩。感謝神的恩賜，越來感謝，越加豐富，就恩上加恩。

神賜我們一生的日子，就是要我們有恩典的日子，感恩的人生。感恩使我們喜樂，喜樂是我們的力量。

傳道書　第六章

貲財豐富尊榮(六章一至四節)

甚麼是人生的目的？人所追逐的究竟是甚麼？照一般的情形來說，似不外乎貲財、豐富尊榮。人一生的奮鬥努力似乎都向着這個目標。這是世界所能給予的，除此以外，就沒有別的了。

按說人有了這些，他心裏所願的，一樣都不缺。但是他心中仍有遺憾，仍有缺欠。回想在青年時期，許多良機已經錯失，每項慈憐就是神所賜的，竟然誤用了。輕忽主的愛，拒絕神的靈。人只走向俗世名利，在那世界祭壇上擺上他的青春。這不是一個年老的罪人悔過嗎？

現在他已在今世的盡頭，他卻沒有準備，沒有留下甚麼可以得着慰藉。沒有盼望，就沒有喜樂。何況在今世，所得的貲財豐富，他不能盡情享用，反由外人來享受。這是虛空，也是禍患。

人在年老的時候才歸主，許多的福樂已經不再有了，他只想長壽，能活下去，年日甚多，心裏卻不得滿享福樂。在自然界，有衰殘的現象，在人體方面，機能也會衰退。在老年回顧以前的輝煌，只有增加痛苦，而且加上恐懼，怕不久就有的審判，前途是不堪設想的。如果不肯悔罪，前途更加無望，在永恆裏失喪。

長壽固然無可慶賀，多子多孫也不是真正的福樂，這與一般的觀念又是相違的。多福多壽多子孫，是東方傳統的理想。但是所謂「福」，不是絕對的，而是相對的。這也不是客觀的，而是主觀的。人若在福中不知福，說明他沒有享福。人們看他有福，他卻毫無喜

樂，他怎會是有福的人呢？

他心裏不得滿享福樂，他實在是福薄的人。正如詩篇九十篇所描繪的，度盡的年歲，好像一聲歎息。在人生之中所矜誇的，不過是勞苦愁煩，轉眼成空，我們便如飛而去(九、十節)。

大去了此一生，卻不得埋葬(三節下)，這是身後的事，自己已經看不見了，是別人的觀察，這樣的人生前尊榮，死了應備極哀榮，但是沒有。他並非無葬身之地，而是沒有像人們所想像的那麼厚葬。這算是他的福麼？

傳道者感慨地說：「據我說，那不到期而落的胎，比他倒好。」他空空而來，本來他是赤身出於母胎，又暗暗而去，他又赤身歸回，不為人注意。他的名字被黑暗遮蔽，人家再也看不見他，將他很快就遺忘了。他的貲財豐富尊榮在哪裏呢？都已隨風而逝。

眾人都歸一處(六章六節、十至十一節)

「那人雖然活千年，再活千年，卻不享福。眾人豈不都歸一個地方去麼？」這是傳道人慨歎的話。人無論能活多久，最後仍是不免一死。在創世記第五章敘述的，第一個家譜就是以這樣的口吻。他們列祖除了生兒養女以外，真是乏善，雖然活了很久，最後有同樣的話：「就死了。」(只有以諾是例外。)

一個地方無疑是墳墓，但是如果從更深的思想了解，一個地方並非墳墓，而是死後的陰間。在新約的觀點，人死後並非只到一個地方，因為信主的與不信主的還是有分別。信主的到天堂，到神那裏去，他們到一個地方去。但不信的，到另一個地方去，不是到天上，可見最後的歸宿不同。

傳道者又回到原有的論題，就是有關「先前」，以往的事他似乎又在研究命運論者的說明。一切都是命運，都已定規了。人無可奈何。但信徒不接受命運論，卻接受預定論。神的預定是有神的智慧，

正如基督的一生有神道德的旨意。祂的遭遇不是機械的，而是屬靈的；不是盲目的，而是有神無限的心意。我們信徒的人生也是如此。但我們所能體驗的，卻是脆弱與短暫的人生，對將來一無所知。

先前所有的，早已起了名，起名是指存在。先前所有的已經存在。人又怎能與神相爭呢？神比人力大，因為神是大能的，人卻那麼渺小、那麼有限。到底人是被造的，被造的怎麼可以與創造者相爭呢？這是第十節的涵義。

下一節說出虛浮的事增多，世上虛浮是由於人的罪，罪將世上美的事都破壞了，人的罪使受造之物服在虛空之下，在敗壞的轄制之下（羅馬書八章二十、二十一節）。

人想脫離虛浮，但非但不能掙脫，反而更加增多。如無天上的恩光，地上更加幽暗。若無屬天的愛，世上仇恨更多。若無神賜的意外的平安，人的焦慮與不安必有增無減。

這與人有甚麼益處？沒有益處，除非有信仰的更新。人若恨惡罪，愛慕聖潔，過信心的生活，倚靠神，將神的福分帶給人，在人生結束時，福分不會離去，敬虔對今生有益，益處延續至永遠。

敬虔使人體驗任何環境的轉變，都有神的恩典，所以都有益處，因為神使萬事都互相效力，叫愛神的人得益處。這樣當眾人都歸一個地方去，對眾人是死亡的厄運，對信主的人，那是榮耀的盼望。

虛度年日如影（六章十二節）

「誰知道……」「誰能告訴他……」兩個修辭的問題，是有相反的涵義，那是說：誰也不知道，誰都不能告訴。人生實在是一個難解的謎。究竟甚麼是我們可以知道的，甚麼是我們不能知道的。

我們可以知道的，是今世現在的生活。在神面前，我們更應該在自知中謙卑下來。人一生的日子是虛度的。我們的日子是可數算的，人越老，日子越短少，從長度至縮短。

我們的人生不僅短少，而且無常。在我裏面，總會有些過失，使我們內心難安。如果我們能從神永恆的目的着眼，知道一切的改變是神智慧的命定，無常的變遷就不會使我們煩惱了。我們只好還是順服祂，為祂而活，榮耀神。

我們有一些是不能知道的，尤其是對我們有最大的益處的，往往不得而知。人到底是富有好，還是貧窮好？智慧者說兩樣都不好，求神使我也不貧窮，也不富足（箴言三十章八節）。

有健康好，還是有疾病好？人們幾乎異口同聲地說：健康最好！但是我們可曾想到病痛本身是神的福分。人有溫良、聖潔與老練，是從疾病的體驗中產生的。這是我們所說的所謂「化裝的祝福」。

人都喜歡顯赫有名，不願寂寂無聞。但是小紫蘿蘭花樹幹矮小，常隱藏在花叢與草葉中，不為人注意，卻發出馨香的芬芳，使人發覺它的存在。

可見神的安排，我們無從知道。神在每個人身上的計劃，我們也不會猜測。

還有我們身後的事，也不能知道。傳道者特別提出：誰能告訴他身後在日光之下有甚麼事呢？此處身後是指將來，還在今世，在日光之下。現在他又健康又富有，誰知將來如何。

如果身後是指他死了之後，那是在神的手中，我們更無法預料。所以我們要趁着還有今日，在現世，好自為之潔身自好。

甚麼是對我們有益呢？先與神和好，親近神是最首要的。浪子離開父親，就不會快樂。我們離開神也是這樣。人若降服於主，站在主旁邊，失調成為和諧，衝突變為和平。人若對神懷疑，必違反神的旨意。如果信服神的旨意必有無上的喜樂。這種順服是經常的，也是完全的，我們就經常有完全的喜樂。

人生中的禍福，我們不能知道，心中不安是必然的，預防未必

有效，期盼也不能達到，誰又無力幫助，這是需要信心仰望神，倚靠祂的看顧。

我們的心好似身體那樣隨機應變，在無定中卻有安定的心，不必杞人憂天，但也不可過於疏忽，常有理智加以省思，才可處驚。

神的安排雖無法測度，但我們是有責任當盡。若有甚麼成功不必沾沾自喜，對神要有謙卑順服的心，況且向善的心不可無，時時求善。

我們尋求人生的目標，好似在洋海中飄流，放眼四方，看有甚麼可使我們駛往。我們的船隻太脆弱了，不慎必會被海浪沖襲而傾覆。有時好似看見遠方的景物像島嶼一樣，千萬不要上當，還要再看清楚，前途雖茫茫，但海闊天空可以繼續前往，一定有攏岸的地方。所以忍耐與勇敢都是需要的。

仰望神的，必得祂的引導。一生虛度的日子雖似影兒，但是不是空洞的，神的恩典充實我們，有許多益處可以支取，許多事情能大有作為。

傳道書　第七章

名譽強如膏油(七章一節)

名譽是重要的，因為道德的價值是馨香的，如美好的膏油。名譽是指敬虔、殷勤、誠實、仁慈、熱忱，甚至強如膏油，膏油甚為昂貴，膏油可以持久，膏油也能悅人。

名譽是好的名聲，令人佩服，給人榜樣，樹立典範，建立信任。信徒在世上有信心的生活，思念天上的心，有益於社會，為眾人所敬重。與鄰舍說話誠實，在城門口按正義判斷。正直的人有好名聲(撒迦利亞書八章十六節)。這是有主那樣的心，柔和謙卑(馬太福音十一章二十九節)，向眾人行善(加拉太書六章十節)。

祭司嘴裏當存知識(瑪拉基書二章七節)，妻子有好品行(彼得前書三章一節)，僕人的順服(提多書二章九、十節)，他們都有好名聲。

名譽或名聲都是「名」，因為名原是指品德，好名聲就是好的品德，好品德是重視神的恩賜與神的恩惠，沒有好的品德，只是沽名釣譽，是毫無價值可言。

名利是人們追逐的，這兩者有時也是相連的，這樣就成為世俗的虛榮。但是真正的名譽是美好的見證，使人重視，有口皆碑，這樣才有價值。名譽不是自己來建立，需要人們公認的。

名譽強如膏油，因為這是給予人尊貴與滿足，尊重人為他抹膏油，如抹大拉馬利亞為耶穌抹膏。膏油使人享受，有滿足的感受。但是名譽更甚。在新約記載中，巴拿巴有好名聲，他推介大數人掃羅，使教會樂意接納。保羅有好名聲，教會信任他，將大筆捐項奉

獻，為幫補耶路撒冷的窮信徒。

好名聲必與信仰有密切的關係。名譽是在於信心的表現，如亞伯拉罕被稱為信心之父，他因信稱義，得稱為神的朋友（雅各書二章二十三節）。

名譽實在遠勝世上的財物，正如智慧的珍貴（箴言三章十三至十五節）。義人被紀念直到永遠，名譽是可留傳後世（詩篇一一二篇六節）。

為兒孫積財，只有害他們。積德就對他們有益，就因他們美名所包含的德行，使兒孫發奮努力，為保持道德的傳統。

憂愁強如喜笑（七章二至四節）

往遭喪的家去，強如往宴樂的家去。遭喪的家使人有嚴肅的省思。這不是因為悲傷比快樂更重要，而是人面對死亡的結局，又是每個人必須面對的事，不能逃避現實。這是傳道者責令我們認真，不可隨意。有些快樂實在太表面，不夠切實。有些悲哀是應該具有的，才可使人得安慰。有的嚴肅的態度，使我們知道怎樣學習敬虔。有時準備災難的來到，才會真正在禱告中仰望神。

人若不嚴肅，只會嘻嘻哈哈，怎會了解人間的疾苦？受過苦的人才會幫助其他的受苦者。所以與哀哭的人同哭是信徒應有的關懷。人生是難免有陰暗面的，我們總得時時在心理的準備。

這是屬靈的功課，認清罪的可怕，世事的虛空，時間的短促，以及信心的重要。看到這些困擾我們的，若沒有信心，必有悲苦與煩惱。

到遭喪的家去，我們有行善的機會，悲傷的人需要我們，這無異是雪中送炭。但往宴樂的家，就是錦上添花，可有可無，沒有那麼重要。

快樂本身有危險，常成為德行的威脅，因為享樂會成為放縱，

至少鬆馳有時會因循苟且，缺少振作發奮的心。逸樂會使人失去儆醒謹守的心，從智慧淪為愚昧。大衛王干罪，就是一個具體的例證。苦難使人謙卑與感恩，而逸樂會叫人自大而且忽略主的恩典。

貪愛逸樂，使人貪愛世俗的事，不注意敬虔與信心，這會使人自私，不關懷別人，心地剛硬，捨己的心也失去了。逸樂會使人不願深切省思，人就成為十分膚淺與平庸。

憂愁強如喜笑，這種並非禁欲主義的說法。此處無意禁止喜笑，事實上我們應該保持愉快的心情。喜樂是屬靈的福分，是聖靈的果子。使徒保羅不斷鼓勵人常常喜樂。這裏喜笑是指十分膚淺的情緒，而且是屬世俗的，甚至罪中之樂。屬世的喜笑只是短暫的，作者以十分活潑的描述，指愚昧人的笑聲，好像鍋下燒荊棘的爆聲。這些雜草燒起來可以很旺，一片火光，但不能經久，很快就燒完而熄滅了。這種不能持久的快樂，怎會使人滿足呢？十分空洞，令人失望。

憂愁強如喜笑，因為在憂愁中人會省思，思想有深度。星光在白天是隱祕的，只有在黑夜，才可看見，星光閃爍，特別明亮。

憂愁強如喜笑，因為這是主的樣式，祂是憂患之子，祂常經憂患，多受痛苦，祂以受苦來成就救贖的工作。祂的能力與聖潔是藉苦難表現出來。

憂愁強如喜笑，因為憂慮到了極處，會轉憂為喜。這是經過一番極大的掙扎，培養了忍耐與盼望，學習了順服與仰望。屬靈的造就在潛意默化之中逐漸長進，而能得着力量，因靠耶和華而得的喜樂是我們的力量(尼希米記八章十節)。

憂愁可催促我們在心靈上求進，在德行上得力。這會喚醒我們對社會的關懷與同情。這更使我們珍視福音的能力，醫治一切破碎的心靈。依神的意思憂愁的，就是真正為罪憂傷，痛悔的人，必得着赦罪的恩。

主耶穌說：哀慟的人有福了，因為他們必得安慰（馬太福音五章四節）。使徒保羅說：我們在一切患難中，祂就安慰我們，叫我們能用神所賜的安慰，去安慰那遭各樣患難的人（哥林多後書一章四節）。

憂愁是安慰職事的先決條件，憂患意識是信徒應有的屬靈情懷。這不僅使我們生命的成長，向深處，也向高度。高度是向着神，體會神迫切的心腸。深度是向着聖靈，蒙光照、得憐憫，有聖靈的幫助，聖靈用說不出的歎息為我們代求。

「面帶愁容，終必使心喜樂。」在陽春美景，天色蔚藍，碧草花香，我們必面帶笑容，輕鬆愉快，但心靈卻不能有十足的成長。其實真正快樂的音調，藏在深處無法發揮。只有在冬夜十分幽暗的時候，一些微弱的星光才可發出異彩，小花在冰雪之中多麼豔麗。神的應許好似等候着痛苦的重壓，就如甜美的汁漿流出來。痛苦時最接近受苦之主，真切地體會安慰的可貴。當地上快樂的門關閉了，天上的福分與永生就由窗戶潛入。愁容只是一時的，喜樂卻能持久，以後回想起來，必甜美無窮。所以一有愁容，立即靠主，喜樂逐漸如海浪湧來，瀰漫內心。不久神必擦乾愁容上一切的眼淚。

所以智慧人的心，在遭喪之家，看別人生命的終局，就意識自己不久的將來，我們一定會認真起來，趁着還有今日，對神敬虔，虔恭服事。緬懷先哲，他們的典範可令他們的弱點引為鑑戒。

對遭喪之家表示同情關懷，扶助他們在變故之中，再堅強起來，分擔他們的憂苦。給予他們的造就，必有極深而且久遠的影響。

終局強如起頭（七章八至十節）

終局強如起頭，果實強如花卉，收割比撒種更強，歸家強過旅程，勝利的結局，強過戰爭的起頭。獎賞強如服務，因為服務的結局是獎賞。這一切都有條件，有其因，必有其果，所以在過程中，

看結局看起頭，就可有這樣的認識。

在一般的斷事理，不是只看事情的發展。等到事情終結之後再細心觀察，就會看到真相。結局究竟強如起頭。事前無法預料，即使猜測，未必準確。可見事後反觀省察就有端倪。

到了終局，有的甚為遺憾，有的甚至極為悔恨，起頭不夠理想，還可改進改善，設法補救，結果必可達到目標。不要等到終局，已經定局，不能彌補了。

在結局未到時，應有信心展望，不可讓其自然發展，可能每況愈下。好的開始雖然是成功的一半，有的到了結局，仍只是一半而已，未免太可惜了。所以成功是屬於最後的努力者。競賽時，最後階段才決定勝負，豈可輕忽！

在事情的起頭，從頭開始，容易興奮，也肯認真，但逐漸有危險，就是掉以輕心，沒有後勁，結果反而不大成功。

年終好似終局，比年初——起頭更強，因為在年終更多省察，有前車之鑑，所以這是經驗給予的教訓，可以學習的功課。

生活中求進的心，是人人有的，因為進步是需要假以時日的。在賀年卡上不僅恭賀新禧，也祝進步，這是起頭，到終局應該有所改善。

人生的起頭太幼稚，不成熟，容易失敗，也經不起試探，所以不潔與污穢，是罪惡的力量使他無法勝過。但生活逐漸老練，理智與道德的力量就有進步，結局要比起頭好，所以老年如晚節不保，是終生的失敗。年老應該可臻爐火純青的地步。

本節（三章八節）下半節，是有連續的涵義。存心忍耐的勝過居心驕傲的。驕傲的人自以為是，不肯等待後果，急功好義，但這使他終久失敗。但存心忍耐的，知道為聖須用功夫，穩步前進，必可到達預期的目標。於是精益求精，爭取時間，使情況不住好轉，一

直改進，到結局會強如起頭。可見忍耐就是力量。

尼加拉瀑布十分顯赫，流水聲如同雷轟，雖可發動電力，但無法灌溉田地。尼羅河看來十分平和，卻在默然中湧流，流到周圍遍處，灌溉滋潤，使生命生長不已。

「不要說，先前的日子強過如今的日子。」如果回頭看，只有事情的起頭，這就不盡理想，不是出於智慧。人若留戀過去，就表明如今的失意與失敗。人若失去起初的愛心，好似以弗所的教會，這實在是極大的悲劇。我們應該看今天比過往好。愛是經過試驗的，因為愛是信心的表現。信心必須堅持，過去的堅持到現在，應該更加堅強有力。愛是犧牲的，這種情形日積月累，今日比昨日更多更深。愛使我們栽培得有進步，與日俱增，當然比以前更老練。可見現今比過往好，明天會更好。只有回顧是不足的，必須前瞻。

為甚麼感到如今不夠好，令我們不滿現實嗎？現在不好，是因為過去的失敗所導致的。可見先前不會強過如今。先前好似初發現的泉源，可能底下還有污穢的雜質，但長期湧流，雜質逐漸湧流出去，泉源才會清澈。

日出雖然清麗，但日落時更加絢爛。春天實在是花香鳥語的季節，但秋天更加輝煌，有豐碩的收穫，樹葉都變得金黃的了。

伊甸園雖然美，這是先前的日子。但更美的是如今的日子，救贖使曠野回復至伊甸。最美的還在將來，新天新地！事情的終局強如事情的起頭。

智慧保全生命（七章十二至十四節）

傳道者重視智慧，此處似注重教育的功能。智慧給予人的保障，比物質的錢財更為重要。人以為錢財是生活最好的保障，智慧護庇人，好像銀錢護庇人一樣。但是最好的不是錢財，而是智慧，因為智慧能保全生命。智慧是將教育施予人。

對窮人，衣食與物質的供應，是為生活實際的需要。但是物質維生只是一時的，不能持久。人真正的能力在於知識，知識才可持久。人外在之物皆可除去與剝奪，但知識是在人的裏面，內在的是最安全的。人有知識，是用不盡的，可以保全、可以得力、可以更新。知識是多方面的，道德的知識使人端正，屬靈的知識使人聖潔，給予人們的幫助也在知識，可以開導人、安慰人，給人鼓勵與勉勵。

知識若不善自利用，好似鐵器一樣會長銹。心智的運用就是智慧，這是使教育發揮有效的應用，將人的心智點着照亮。這樣的光亮可以照耀歷史，屬靈的知識是天國的鑰匙，可以開啟天國的門，這是有保全生命的能力，保全不只是維持，更是發揚，並且發展。永生是這樣體驗與見證的，而且可以傳揚出去。這是無窮生命的大能，遍處可以感受。

智慧保全生命，因為屬靈的智慧是聖靈賜予的，是重生的生命，正如使徒保羅說，不再是我，乃是基督在我裏面活着。傳道者不會明白這樣的智慧，是與救恩有關，但在新約就充分說明了。

傳道者繼續勉勵人察看神的作為。這是兩方面的，有神的作為，也有人的責任。我們要察看與思想，但甚麼是神的作為呢？在聖經中常常提及，有不同的涵義。在舊約中，神用指頭寫的十條誡命，頒給摩西，這是神的作為。相信主耶穌，得着永生，這也是神的作為（約翰福音六章二十九、三十節），聖靈光照我們，使我們改變，追求聖靈，不可因食物破壞神的工作（羅馬書十四章二十節）。此處必指神的安排，使人在地上存活。

神的作為有一定目的，是我們不可改變的，神的作為是惟一成就的事。詩篇一二七篇一節：若不是耶和華建造房屋，建造的人就枉然勞力。若不是耶和華看守城池，看守的人就枉然儆醒。可見神的權能是絕對的。

人的責任是在領受神的恩典，現在所蒙的福分不一定一直繼續下去，而且神的美意是在人不同的經驗中，即使患難，仍是神的旨意為使人學習忍耐，忍耐生老練。所以人的責任是領受而且順服。

「神使為曲的，誰能變為直呢？」神的安排是我們不易明白的。神為甚麼在給我們的分上有曲的？但曲的真的在每個人身上。曲的是神的作為，若是神所作的，我們就默然不語。聖經中有不少曲的事，如拉撒路的貧苦、拉結的不孕、利亞的眼疾、還有生來是瞎眼的人。有些曲的事原是人的罪所導致的，如大衛的罪，使家庭有許多曲的事，他瑪受辱、暗嫩被殺、押沙龍叛亂。這些曲，人無法變為直，只有神的作為才有力改變。有些曲實在無法解釋。

彎曲的事是出於神，在神絕對的權能下，一切安排都有祂的旨意。人是無能為力的，也不能抗拒、不能更改，人不能將曲的變直。我們不可埋怨，也不可抗拒。神可以使彎曲的變直(以賽亞書四十章四節)。這是屬靈的智慧，使我們可以接受，以信心來看，在順應時讓神的作為使其變直。

不要問為甚麼是曲的，神沒有將世界成為太舒適的地方，恐怕人就不要屬靈的福分。祂沒有將試探除去，恐怕人不仰望救恩。祂沒有將罪的後果廢掉，恐怕人不受警告更會任意妄為。

這樣有曲的存在，是為訓練人們在恩典之中。問為甚麼，可能找不到答案。但要問怎麼樣，怎樣來看曲，怎樣來順應曲，化艱難為蒙恩。

在下一節，繼續說明我們應有的態度，亨通是直的，患難是曲的，我們無力使患難變為亨通，神使為曲的，誰能變為直呢？但我們可以有正當的反應。

「遇亨通的日子，你當喜樂。」喜樂是應在神面前感恩，不可樂而忘形，沾沾自喜，更不可自我誇耀，以為是自己的才智促成的，

在快樂時更應敬畏神，謹守遵行祂一切的誡命。如果有亨通的日子，更應顧念別人，關懷社會，在喜樂中有仁慈，並且有喜樂時更與喜樂的人同樂。

「遭患難的日子你當思想。」這可能是一種更嚴肅的態度。想想患難究竟是甚麼原因。有無可能想脫離患難。順服與忍耐，保持安靜的心，使心中有平安，專心仰望神。患難也許使我們想起自己的虧欠，仰望神赦免的恩典。

思想患難不是偶然的，正如彼得所說，不要以為希奇，這是人生必有也是常有的，但患難只是一時的，不會持續。主說在世上我們有苦難，但可以放心，因為祂已經得勝。在亨通的日子，準備患難的日子。在患難的日子，思想神的恩典，亨通的日子還會再來到。

雅各書五章十三節：你們中間有受苦的呢？他就該禱告。化思想為禱告，將心中的苦情向神傾吐，神必有無限的慈憐。

不要行義過分（七章十六至十八節）

行義只有不足，怎麼會過分呢？傳道者這樣議論，令人懷疑。行義在不信的世界被譏為狂熱，過分迷信。但所謂過分還是因假冒偽善，似乎虔誠行義，其實只有外表，也不可取。

行義過分可能指一些信徒在信仰的事上過分挑剔。有人以為這樣才稱屬靈，才是真正保持純正的信仰，這也可能指過分省察。省察本來是需要的，但一過分，容易發生病態。正如有些人多多懷疑自己的健康，常感到自己有病。有的人常感罪愆，似乎神不赦免他，於是內心不安。有的人對自己的要求似乎太高，這種過分也不健全。

行義是律己的事，但律己過分就不住責己。對人也會有苛求的趨向，我們常感到距離神的義太遠，對人苛求也對己苛求，都不是正常的現象。我們只求公義不求憐憫，只有律法精神，缺乏恩慈胸懷。

行義過分也容易自以為義，對人吹毛求疵，那實在不是真智慧。

過分要求，過分理想，都是好高騖遠，不務實際，實在應該緩和那種緊張，取得平衡，才是必要的，任何過分的事易趨極端，是極不健康的，調和與中和是必需的步驟。

過分行義是容易發生錯誤的，因為在盡責上常感不足，在做起來焦慮萬分，惟恐失敗，所以盡速盡量去作，但是過猶不及。

過分行義，可能會有過分的智慧，自以為是，多時在判斷方面錯誤，在決定方面錯誤，因為有些選擇也犯了錯。這樣自己沒有發覺，可能一直錯下去，以後無法挽救。過分的智慧可能是智慧的盡頭，真的智慧沒有了，假的智慧趁虛而入，就甚有錯誤。

過分行義是太多注重屬靈的事，以致將其他的事，生活上其他的責任忽略了。熱心原是好的，但生活過分嚴肅會成為孤獨的人，缺少屬靈的交通，與人寡落，就不是正常的信徒生活了。

關懷別人靈性的光景原是好的，但過分關懷，幾乎成為干涉或干豫，在屬靈方面自命非凡，結果是領袖欲作祟，怎麼會健全呢？誰為大的應該服事，不是領導；勸勉不是命令。

為了不要行義過分，就不行義了，這也是危險。我們還是應該保持理想，行公義，好憐憫，存謙卑的心與神同行。智慧人行義，愚昧人行惡。行惡過分就更危險可怕了。矯枉過正有時確是需要的。

神造人原正直(七章二十六至二十九節)

傳道者一方面勸人不要行義過分，但另一方面他卻否認世上有義人。他所說的並不矛盾，卻從正反面看世人的實況。

從律法的準則來看，誰也不能完全遵行，毫不犯罪。愛神必須盡心、盡性、盡力、盡意，誰也做不到那麼十足。亞當在墮落前必是正直的，因為這是神造人的初衷。但亞當以後誰都算不上正直，直至道成肉身的基督，祂是神，在祂毫無黑暗，祂是無罪的，祂是

惟一的典範。

「時常行善而不犯罪的義人，世上實在沒有。」人在許多的事上都背乎神的命令。在言行上常做不應該的事。人犯罪是在意念、言語與行為上。這事是屬神的人不應也不會有的。但事實上，聖徒一樣會有這樣的過失罪惡，令人驚奇。

信徒都知道神的命令，而且也盡心竭力地去遵行，但仍會失敗。有誰沒有罪呢？如果說自己無罪，就是自欺(約翰壹書一章八節)。箴言二十章九節：「誰能說，我潔淨了我的心，我脫淨了我的罪？」

主教導我們的禱告：免我們的債。我們的虧欠實在需要赦免。人是多麼軟弱，有心無力，不能尊重律法的屬靈內涵。

「我所找到的只有一件，就是神造人原是正直的。」這是神創造的初衷，但世人都失敗了。令人驚奇的是眾女子中沒有找到一個正直的人，只有在一千男子中找到一個。這是說絕少僅有的，實在難得。這樣豈非對女子太有偏見麼？可能這裏的女子是指外女，但女子中也有才德的(箴言三十一章十至三十一節)，所以不可以偏概全。

甚麼是正直的？凡存心順服神，遵行神的命令。正直人為神所喜悅，與神有相交。人的心思必符合神的旨意，他的情緒必定純全與聖潔。他必以行善為樂。

「神造人原是正直，但他們尋出許多巧計。」這裏沒有性別之分，男女並列在一起，連千分之一(正直的男子)的比例也沒有，是包括所有的人，是墮落後的實況，人都是敗壞的，沒有義人，連一個也沒有。巧計是人敗壞本性的表現，犯罪並且推諉。

正直是個單數字，但「巧計」是多數。人詭詐多端，但是神是輕慢不得的。犯罪的，必承受罪的結果。罪使人卑下，人原是尊貴的，正直可靠。但現在墮落至此，無可救藥，只有仰望基督的十字架。

傳道書　第八章

智慧使臉發光(八章一節)

在神創造的人體中，臉龐可能是最奇妙的。臉部的表情最能說明性格、情緒。這是心智的地圖、心靈的地理，在商業方面、財政方面、社會方面及宗教方面的領域都可顯示千百種的資料。心靈可以改變臉龐。聖經提說神的面、基督的面，多人的臉，摩西發光的面皮。智慧使他的臉發光，並使他臉上的暴氣改變。

從臉面可以看見那人的虔敬或惡毒。眉目之間可以看出他的性格，口舌之間了解他的為人。可見人內裏的實況都從他臉面表現出來。

信徒內心的喜樂，在臉上會顯露。那人心中有神的恩惠，神管理他並指引他，他經得起各樣的試探、各樣的危險，卻有意外的平安，聖潔的感受。他的臉就是一部見證，一篇信息。有的人滿臉和善。因為他內裏的生命豐盛，好似清晨亮麗的朝陽，越照越明，直到日午。

看看那些假冒偽善的臉，是主耶穌在山上寶訓所描述的。他們臉上帶着愁容，因為他們把臉弄得難看，故意叫人看出他們是禁食。其實別人還是可以識別與覺察。禁食是叫暗中的父看見來賞賜他(馬太福音六章十六至十八節)。這是需要注意的。

讀馬太十七章二節，耶穌在山上變象，臉面明亮如日頭，因為祂有屬靈的智慧，祂有聖靈所在的榮耀。人若仰起頭來向着陽光，他的臉就光亮。但是主耶穌臉面的明亮不是日光的照耀，而是屬天

的榮光。我們信徒也可以反映主的光亮，只要親近主，心中以主的事為念，在樂意服事的時候，臉面一定發光。這是信心的表現，仰望神等候國度的榮耀，必有不朽的盼望。願你的光照亮。

傳道者接着論遵守主的命令，強調尊重政府奉公守法。信徒讀來，是從地上的王聯想到天上的王，好似以賽亞敬拜的時候，從地上的王位(空了，烏西雅王崩逝)，看到主在高高的寶座上(以賽亞書六章)。仰望主的，便有光榮，聽從祂的，必不經歷禍患，因為王的話本有權力。智慧人的心，能辨明時候和定理(四至五節)。

這是守夜者的默想。辨明時候，是默察世局注意時勢的警覺。時候就是機會，把握良機是重要的，因為各按其時成為美好。

對時間的警覺，及時悔改，不可因循，因為審判速至，這是該趁早睡醒的時候，就當脫去暗昧的行為，帶上光明的兵器，行事為人要端正，正大光明，在黑夜中好像是在白晝(羅馬書十三章十二、十三節)。

信徒有屬靈的智慧，有能辨明時候。我們不僅觀察也把握時間，利用機會將神恩惠的定理表達出來。這定理是神的恩惠，是指着祂恩惠的旨意，但這啟示的本身卻是神的公義，以審判來說明，使人驚懼。智慧人必提出警語，遍告眾人，促人悔改歸主。

信徒有屬靈的智慧，必覺察時間的短暫。時間來了，轉瞬即逝去。時間本來在永恆中，正如洋海中的點滴而已，十分微小。人一生的年日是那麼短暫，幾十年在永恆裏只是十分短促的片刻。信徒知道明辨時間，需要學習每天死，每天有復活的生命，我們在地上不過是寄居的，朝聖者一切都在神手中。我們只當說，主若願意，我們就可以活着，也可以做這事，或做那事(雅各書四章十五節)。

時光飛逝，光陰如箭，日月如梭。我們有本分當盡，必須努力從事。要記得我們在多變的世界，所以要預防變遷中一切的試煉，

多加準備。在任何的境遇中，總是在凡事上榮耀神。信徒更應該聯合起來，同心合意地祈禱，無論得時不得時，總要為萬人代求，並且仰望聖靈的澆灌，在教會，也使普世都得恩澤。

無權掌管生死(八章八、九節)

神將心靈賜給人，使人可以掌管生活的細節。但人無權來掌管生命，將生命留住，也無權掌管死期。生死是在神的手裏。

我們無權掌管生命，但有權愛惜與照顧。這既是神所賜的，我們就得顧惜。生命那麼寶貴，我們確須準備，因為有一天必將離去。所以要常常保持潔淨，求主洗淨我們一切的污穢。

人生無常，但也有常規，正如秋季的大地，樹葉變色後就凋落，陽光也減弱，一場秋雨後氣候轉寒，樹木的生命好似更衰敗了。這是無可挽救的，也無需挽救，因為季節的更迭是自然的，過了冬天，春日必會再臨。人生的秋冬呢？是否可以展望陽春呢？

生死實在是一場爭戰，無人能免。以戰爭喻生命的掙扎，實在是非常活潑的描繪。但是戰爭有武器，生死之戰有沒有武器呢？人為生命而戰，其實自出生的時候就開始了，沒有武器，以徒手來應戰，更加辛苦與艱難。應戰是人生的責任，誰都無法避免，人都有無力感，與無奈感。我們應怎樣有勇氣來應戰呢？這樣消極的懼怕，應化為積極的勇氣，從事一生的服事！

在生命的爭戰中，神呼召我們奮勇入伍，向神誓忠。勝利在望，何必退縮，儘可勇往直前。這種獻身精神，其實是出於感恩的心。無人能免，我們更不應逃避，只想到我們怎樣報答主的宏恩。

主感動我們願意服事，要與兇惡爭戰。要與生死爭戰，我們沒有武器，與惡者爭戰有神的話為武器，我們可以裝備，以弗所書六章十二至十七節有詳盡的說明。我們必須全力以赴，經常完全奉獻(衛斯理有名言云：We are all at it, we are always at it.)。

生死的爭戰不能避免，卻並非我們的責任。但抗拒罪惡，消弭罪惡的力量，我們就會有責任與使命，不容逃避。這是在有生之日應該從事的，我們必須奮勇前往。

我們無力將生命留住，卻有力將生命變化，經過艱苦的過程，生命就茁壯了，而且更加豐盛。這是艱苦的過程，卻需要逐步求進，不是驟然的，卻穩健地向前、向神。

這一切我都見過，一經查考，看見社會中太不公平。為甚麼人可以管轄別人，令人受苦？這種社會不公的事必須處理，必須反對與抗拒，決不妥協。這正如法國文豪說，人生是一場爭戰，凡是不甘於平庸凡俗的人，那是一場無日無的爭戰(羅曼羅蘭)。

敬畏神得福樂(八章十至十三節)

傳道者以智慧的觀察，感到失望，義人與惡人似有相同的結局。到喪事的家，見惡人埋葬，似備極哀榮。到聖所敬拜，見有些人離開聖所(即聖地)，走向人生的終站，卻被人忘記。人生是何等空虛。

其實義人是否都被人遺忘呢？未必盡然。有的人雖然死了，卻因信心仍舊說話，他們的美名不會消失，仍舊可以流芳百世。惡人呢？當時也許頗有名氣，甚至被人歌功頌德，厚葬哀榮，但歷史的審斷是公平的，他們的惡行必遺臭萬年，成為歷史的罪人，令人髮指。

公義的報應確常成為困惑的事。惡人作惡，消遙法外。有的即使罪名斷定，卻不立即受刑。所以世人根本不怕神的公義，他們仍舊滿心作惡。

是非並不分明，善惡沒有分別，沒有刑罰，也不會在現在，這些都使人更加任意妄為。不怕神，神怎可不顧呢？神在宇宙制定自然律，在人類歷史中有道德律。神頒佈律法的十誡及一切法典。祂是律法之主，必按律法的準則管理這個世界。

智慧傳統注重報應，也為報應的問題極為困惑。惡人興盛，罪人作惡多次，倒享長久的年日，這是事實，也是約伯記不住提出的問題。詩篇七十三篇是最具體的例證。但是最後的結論：惡人卻不得福樂。可見神的公義仍必伸長。

神未必今世審判惡人，因為神仍給予他們自由，而且他們也有理性，盼望他們醒悟，而在自由的抉擇上向善。況且神的寬容，祂並不喜悅惡人的滅亡，還是盼待他們回轉歸向神。可惜神的寬容，使惡人更加放肆，人性的敗壞不肯回頭。以致公義的報應最後仍必實現，惡人不悔改的心，為自己積蓄憤怒，以致神震怒，顯祂公義審判的日子來到(羅馬書二章五節)。

「在神面前敬畏的人，終久必得福樂。」(十二節)敬畏神的是屬神的人，他們敬畏神，不是怕神，而怕傷神的心。他們敬愛神，以愛來順服神，遵守祂的誡命。他們恆心行善，遵行神道德的旨意。

但是敬畏神的人並非沒有試煉與困難，他們的保障不是只在今生，而且他們不是經常得福樂，「終久」才可得着。這是有福的確據，因為「我準知道」，是一定可靠的，毋庸置疑。

福樂是甚麼呢？敬畏本身已經有屬靈的經歷，就是可以獲得知識，而且是知識的精華。敬畏神是知識的開端。

所謂開端，並非指起始，而是指精華，正如獻祭的牲畜應為頭生，穀物應為初熟，最精華或最首要的應為最初的部分。智慧實為敬畏神最首要之精華。

再論敬畏，有畏懼的心，並非懼怕，而表示尊敬而且仰慕，這是良心的覺醒。我們的天良既得潔淨，必十分敏感，不敢得罪神，令祂傷懷。這可能也是一種焦慮，恐怕自己沒有真正得救，因為悔改不徹底，信心不足夠，不能放心。其實神已應許，而且給予確據，不必擔憂，但得救的人實在謹慎。所以謹慎的心也是好的，信徒常

自我警剔，在凡事上順服神，不敢有所忽略，免得跌倒。

敬畏神，是顧慮那種嫉邪，因為神是忌邪的，不能容納任何異己的外邦神，以及異端的邪說。信徒應遠避偶像，不受異教之風搖動。敬畏神的情懷，好像雅各在伯特利，「耶和華真在這裏，我竟不知道！就懼怕說：這地方何等可畏。這不是別的，乃是神的殿，也是天的門。」(創世記二十八章十六、十七節)

敬畏神，是尊神的名為聖。敬畏神的人必得福樂，這福樂是蒙神赦罪，享受諸般之宏恩，有敬拜的福分、有聖靈所結的嘉果、有神啟示的真理、有生命巨光之照耀、有永生的盼望。

傳道書　第九章

義人在神手中(九章一至三節)

在神安排的奧祕中，智慧人難免有不安的內心。但黑暗漸漸遁去，使他的心集中在神的旨意中。神的作為是永恆的，現今卻是人看不清楚的。傳道者將這一切事放在心上詳細考究，就知道義人和智慧人，並他們的作為，都在神手中。

在神手中是看不見的，但我們應有心中的平安，深感神的心意不能完全明白，祂的作為也無法從外在的環境可以觀察。這似乎是反面的，卻有正面的啟示，在神的手中必蒙保守，必有安全，這是最穩妥的，神叫萬事都互相效力，使愛神的人得益處。住在至高者隱密處的，必住在全能者的蔭下(詩篇九十一篇一節)。

義人是在神的手中，他的作為也是神所紀念的，我們必須靠着主得以建立。

現在傳道者設法闡明神的安排，臨到眾人的事都是一樣。眾人的遭遇也是一樣，都是一樣。「一樣」屢次重複，是值得注意的。

神的安排是公平的，都是一樣，神並不偏待人。從實際的現象說，好人與罪人都是一樣，這實在令人困惑。為甚麼神不顯明公義與聖潔，卻一視同仁。但這是有意義的，因為神不能變更祂的定律，不是依據道德的因果，而是照着祂恩慈的原則。神將日頭照在好人，也照在歹人。神不是只注意目前，也放眼在將來。人還有機會與自由歸正。

從屬靈的情況看，一切的事未必都是一樣，人所領悟的其實並

不一樣。苦難對不信者看，也許是偶合或巧遇，也許也會想到有無責罰的成分，連他們也知道有因果存在。但在信的人，這是父愛的管教，神對他們是恩威並施的。人的亨通興盛，對惡者來說，這是他們的才幹、勤勞與巧妙所導致的。對義人，這是神的憐憫，他們原不能得的，所以完全出於恩典。

他們所遭遇的，反映與後果也不同。試煉使惡人感到麻煩，對義者卻有潔淨的果效。興旺使惡人滿足虛榮與野心，對義者只有謙卑與感恩。同樣的土壤、雨露與陽光，可使麥子成熟，使別的樹木枯萎。同樣的事使人變為魔鬼的奴僕，卻可使人提升為天使。

安排確使惡人與義人有不同的反應，人各有志，也有不同的抉擇。何況禍福並非罰與賞，也不是他們自己的行為導致的，有許多其他的因素，其繁複的原因都無法細心分析。所以人不可武斷。

苦與樂又該怎樣解釋呢？尤其是苦難，照保羅所說，比起將來極重無比的榮耀，就成為微不足道，苦難只是至輕至暫的了。

神容許苦難為使好人有尊貴與榮耀。這是使人學習忍耐，恆久相信，見證有力。神也藉此使信徒不再留戀世界，將萬事都當作有損的，為要得着基督為至寶。受苦是於人有益的，使人深切自省，有無任何惡行，求神引導走永生的道路。

因此，傳道者勸導人不可為惡人一時興盛而心懷不平。事實上以冷靜的心來觀察，世人的心都充滿了惡。罪性在人裏面已經根深蒂固，泉源污穢了，流出來的水一定是苦的(創世記八章二十一節；耶利米書七章二十四節，十七章九節；雅各書四章一節；馬太福音十二章三十四節，十五章十九節)。人心向善的意念也不足(以賽亞書一章五、六節；羅馬書七章十八節，八章七節；創世記六章五節)。人性的敗壞是內在的，與生俱來，從肉身生的，就是肉身。

世人的心充滿了惡，活着的時候心裏狂妄。這是罪性的表現，

妄自尊大，自以為偉大重要，完全在幻想的夢境中沒有醒悟。

有的狂妄的人，完全脫離現實，不知道危險，也不會逃避一些困難。如果他們有些理性，應該警覺，即使走到安全的境地，但是他們不會這樣理智。

狂妄是指道德方面，道德的狂妄比理性的狂妄更可怕。許多人道德的狂妄是引發理性方面的失敗。這是實際忽略至高者上帝，忽略人生中最重大的事——信仰，也忽略人最高的尊貴。尊貴是指人純正的品德，道德的力量以及捨己的精神。這些是世人不太注意的。

世人不肯悔改，就在思想上成為不合理的人。他們以自我為中心，在道德上狂妄，完全是自欺，故意的，既不遵照律法，也不接受福音。他們自己是狂妄的，卻看信徒是狂妄的，他們明知有信仰的重要，也明白聖經是真理，卻故意不接受，甘心墮落，可見這是他們的悲哀。

他們的結局是悲哀的，最後就歸死人那裏去了，沒有指望、沒有神、沒有永生，只有滅亡與永刑。

他們在生時沒有人幫助他們歸正，到死後永遠隔絕，孤寂至永遠。這是富人的悲哀。他們在世時不能信任人，沒有益友。死了之後，更與人與神完全隔絕。他們在世時狂妄，為保護自己。在死後，他們歸死人那裏，痛苦是無窮的。只有義人和智慧人，並他們的作為，都在神手中。

活狗強如死獅(九章四至六節)

傳道者設法解釋，生強如死，以最卑微的狗(古代近東的觀念)與最兇猛的獅子比較。生比死強，因為生有意識、行動並且發展。死就沒有甚麼作用，雖兇猛如獅子，還不如一隻活狗。

一個罪人雖然卑賤，如果活着，還有希望歸正，由罪人成為聖徒，使生命變成高貴、偉大，且與神的性情有分。如果一個人死了，

無論生前有多少顯赫，都歸烏有了。

生命是何等寶貴，即使是微小的，仍有無限發展的可能。星星之火可以燎原，一塊火炭若不燃，一點用處都沒有。一粒微小的芥菜種可以長成一棵大樹。如果死根一片，樹林就完全沒有用。一枝小蠟燭發出的光，比遮着的陽光更有效。對一個乾渴垂死的人，有幾滴水，比一條河還可救急。我們常常為小事抱怨，機會太少，錢財太少，力量太少，其實我們真正需要的不是大的數量，而是善自的利用。我們因小而知足，已經可以發揮大的功用。

這對普遍的人生實在是有極大的提示，世上的事物對我們未必有極大的功用，我們需要存活的人們幫助。但是最大的能力來自永生的神、生命的主、永遠的保惠師，我們要有活的信仰、活的盼望、活的愛。

另一個功課可以學習。我們對一切事物的判斷，可以在於形式，而是在於實質。錢幣的尺寸大，未必價值高。人固然容易以外表來判斷內在的實質，但是死獅外表仍是威武的，死了就毫不發生作用。

我們將所有的來忠心的利用，發揮其本身的力量已經有足夠的用途，以螞蟻、蜜蜂及小鳥為例，他們的資料不多也不大，卻充分利用，就發揮出來，達到生命的目的，所以我們可以在他們身上學習（箴言三十章）。

這裏又教導我們另一個功課，使我們明白喜樂的祕訣，那就是我們會否享受所有的一點些微。有些福分看來微小，卻有極大的性質。茅舍比王宮更加舒適，貧窮比富足更加安樂，艱苦比安逸更令人發奮。

一粒微小的種子，所以比枯萎的花卉強，因為種子可以成長，有無限的發展。死的是在衰殘，不再有發展的可能。只要我們能活着，平庸的可以求進，成為高貴。危害的可以除去，化險為夷。

一頭猛獅擺在那裏，只是虛張聲勢，只是博物館一個標本而已，因為牠是死的。一隻活狗就不同了，牠蹦蹦跳跳，向着主人不住地搖着尾巴，表現牠活潑而且懂事。

以下的經文也可說是警世文，因為「活着的人知道必死。」無疑是勉勵人們在有生之日應該準備，生老病死本是必有的現象，我們必須承認人是必朽的。人人必有一死，死後且有審判，但是我們趁着還有生命，趕快悔罪歸主，不應遲延。

我們知道必死，但甚麼時候，怎樣離世，都是無從知道的。於是我們不可隨意，以為既不知道，就可忽略。有的人以為自己還未老化，來日方長，不必準備。其實誰能知道死期將至，比自己想像的要快。那決不可等閒視之。也有的人想到死，就難免懼怕不安，可以暫時逃避，就不去想。約伯稱之為「驚嚇的王」，但是人還是無法躲避的。

怎樣準備呢？先要看看自己的心，對世上甚麼是難捨的，但這需要主的恩典作一番清理，有的必須捨棄，有的只有交託給神。

我們的懼怕是無濟於事的，只有寧靜的心來迎永世。我們總要有足夠的時間來準備，不必慌張，也不應忙亂，妥善安排，以致沒有遺憾與缺欠，主必施恩。

神悅納人作為(九章七、八節)

人的生活要有快樂，因為這是神所悅納的。在舊約中以色列在信仰生活中，非常注意節期。信仰的人生可說是節期的慶典，有歡樂與感恩的場合，因為紀念神的奇妙作為，彰顯在歷史之中。

這是節期的慶典，衣服當時常潔白，頭上也不缺少膏油。潔白的衣服是在天上穿着的，這是以色列人一般的觀念，在聖殿供職的祭司是穿白袍的。在啟示錄的異象中，有許多人是被贖的，都穿着潔白的衣袍。潔白表明聖潔，也表明喜樂。穿潔白的衣服是為節期

的慶典，也為保持潔淨，必須十分謹慎，稍碰到一點污穢，就不潔淨了。所以白袍是表徵極大的責任，經常保持聖潔，不容玷污。

膏油是表徵喜樂的，這是喜樂油，抹在臉上，容光煥發，抹在身上，馨香無比，可見膏油是聖靈的表象，賜人喜樂，這也成為活潑的見證。

傳道者屢次提到吃喝快樂，因為吃喝原是生活的常態，是勞碌而得的，應該享用。因為神已經悅納你的作為。勞動神聖，神看重人的工作，也喜悅人從工作中所得的酬勞而有合宜的享受。這是神所悅納的，因為祂賜福給他，使他飽享天國的特權。

吃喝實在是神所賜的福，並非因為人有智慧，在十一節：智慧未必得糧食。若不是神悅納他的作為，他的勞碌可能一無所得，那裏可以歡喜吃喝呢？傳道者不禁慨歎地說，快跑的未必能贏，力戰的未必得勝。智慧的未必得糧食，明哲的未必得貲財，靈巧的未必得喜悅，所臨到眾人的，是在乎當時的機會。但是機會還是神所賜的，神悅納，祂就賞賜。

有人以為既然努力未必有效，不如就聽天由命，自己甚麼都不需要作，也不必為明天憂慮。但是傳道者仍鼓勵人殷勤，不可偷懶。所謂機會，其實也不是巧合或偶遇的機緣。這是需要符合神的安排。

神的安排一定是有奇妙的旨意，人不能明白，但神是預先定規的。神所安排的不只是大事，也是小事，因為事不論巨細，都有神恩慈的旨意。這是神喜悅的旨意，顯明在祂的定律中、在祂的大能裏，神實施出來一定是很美的，而且奇妙的，包括在祂的神蹟中。有些的確是人無法解釋的，有神祕的因素。

從實際的情形來看，神的安排若不顯明，人惟有專心依賴神，神一定帶領。千萬不要像那些不信者的理論：「全能者是誰？我們何必事奉祂呢？求告祂有甚麼益處呢？」(約伯記二十一章十五節)

任何遭遇一定有神的旨意，只有感謝與祈禱。

我們總要盡力，不是以消極的態度來說：盡人事，聽天命。因為即使失敗，只要我們盡了力，神必成就，至於甚麼時候成就，怎樣成就，這些都在神的手裏，我們只有一心仰賴祂。

從一方面來說，這些都失敗了，這是一些可能，但從另一方面也有成功的可能。至少有人可以快跑，有人具備智慧與明哲，有人是靈巧的。況且成功在於機會，有的也需要假以時日，時間的因素也很重要。

神在安排中要成就，也必藉着我們的智慧、知識與能力，這是內在的。還有外在的，有環境的成分。神使人失敗，為的警告他們不可自恃，必須靠耶和華，方能成事。

我們一切所作的，神都看見，也都鑒察，當我們盡上責任，用神所賜下的資源與力量。成功了，應歸功於神。失敗了，是我們自己犯了錯誤。在任何的工作上，我們盡力而為，還得謙卑與殷勤，謹慎與敬虔，才可排除萬難，必得神的幫助與福分，神是全能的。我們所作的，若得着祂的悅納，必快樂無窮。

當作的盡力作(九章十節)

神雖賜人在勞碌的事上所得的分，但人仍須努力，凡你手所當作的事，要盡力去作。勤勞不只是體力的活動，也有心神的操勞，並且盡力設計、合理而且務實去作。

勤勞對身心極為有益，手腳應當活動。這是神所賜的，但內心的動機很重要，要追求美，要避免惡，為使造我的主實現祂的旨意。

勤勞使我們生命得以維持、改善與進步。生命好像流水，若一直湧流，必使水質純潔、新鮮與甜美。水若不流，就會污濁了。

神造我們，所設計的是要我們勤勞，這是喜樂的祕訣，因為工作本身有喜樂的成分，可以充分享受。世界的環境就是使我們在勤

勞中得以改善。

勤勞使神施展恩典，以雨水滋潤，預備五穀，降甘霖使大地發長，大可豐收。神的供給必須配合人的勤勞，必有非常奇妙的美果。

勤勞使我們多產，當然這是神的福分，使我們工作有成效。勤勞使我們振作，養成好的習慣，以逸代勞，不需過分辛勞了。勤勞在工作的享受上更體會神的照顧與施恩。這是使我們常從工作的成效而得安慰。

勤勞使我們以勇氣尋求更有價值的理想，看怠惰為罪惡。這使我們注意以行動來取得尊嚴，生命只是茁壯不容衰殘。這是向社會交代進步的藝術與科學，謀人類的福祉。

勤勞是符合神的定律，這是生命的原則，順服神好自為之，決不自暴自棄，卻迎頭趕上，急起直追，追隨主。勤勞使生命用得好，用得有價值，忠心事神。

勤勞使我們認真過這今生，留待來世再受報應與補償。這是神為我們定規的作業，豈可推諉？我們必須認清，我們可以勤勞，時間極為有限，這一生實際只是試用時期，要鑑定我們工作的成績。我們是否盡責，是否盡力。

「凡你手所當作的事。」手是多麼重要。手是代表才能與能力。手是工作的工具，可以開山、駛船乘風破浪，可以從事這樣的工作。手可經營計劃與論說。手能發揮極大的功能。

「要盡力去作」盡力是指體力與心力。這是主耶穌所樹立的典範：「趁着白日，我們必須作那差我來者的工。黑夜將到，就沒有人能作工了。」(約翰福音九章四節)

這是一句格言，作工是當作的，要盡力去作，全力以赴，不遺餘力。工作不論大小，都要盡力。這樣作，神必悅納。

傳道書　第十章

愚昧敗壞智慧(十章一節)

傳道者以死蠅喻為愚昧，將膏油喻為智慧。死蠅使作香的膏油發出臭氣。這樣一點愚昧，也能敗壞智慧和尊榮。

在猶太人的生活中，作香的膏油是用若干貴重的香料混合起來，拌在膏油之內，可作不同的用途。祭司與君王就職，被按立，是用膏油澆在頭上，典禮十分鄭重。在大戶人家，每招待賓客，也以膏油抹身，是一種奢侈的款待。對傷患的病人抹油，又為安葬之用。可見用途之大，所費之奢，必須鄭重其事，保持潔淨，不容玷污。照樣，智慧與尊榮也要保持，不可被一點愚昧弄污，人格不可污辱，人的罪惡會輕易破壞。

有的罪看來似不是那樣嚴重，一點的怠惰、少許的自私、一時的逸樂、稍微的粗魯與激怒、幾句多言、一些閒話，都有破壞的能力。大衛王一時的情欲，鑄成大錯。祭司以利有些奢望，也使他晚節不保。老底嘉的教會有些自滿，受主責備，我們怎可不慎？

有的本是優點，也可成為弱點。堅強的人可成為頑固不化。慷慨可成為浪費，節儉可成為吝嗇。優點正構成弱點，實在應該謹慎，看主完美的品德，祂的聖潔與公正，律己與待人都十分平衡，不會重此輕彼，沒有偏差的危險，是我們的楷模。

作者以死蠅為喻，實在是很貼切的，埃及以蒼蠅眾多著稱。蒼蠅十分魯莽。樣子就令人討厭，到處亂飛，一有食物，就叮着不走，逃得又快，真是奈何不得。你能說牠愚昧嗎？但這裏是指牠的樣子

可厭，所以死的蒼蠅掉在香膏，也許想貪油膏而尋死，總是令人厭惡。即使沒有將香膏弄臭，但一定弄髒，整瓶香膏都只有丟棄了。

蒼蠅嗡嗡作響，也令人厭惡，這或許可以喻為多嘴多言的人，常無矢之的，到處亂闖，是莫須有的，這種令人感到困擾的，也可喻為愚昧。

蒼蠅可喻為自私，把食物弄髒了，這種害蟲是應撲滅的，不可容其迅速繁殖。愚昧如果不被遏止，也極其破壞。

智慧與尊榮是在於光明磊落，溫和自制，保持潔淨，給予人十分愉快的感受。這是義人特質，是有修養的品德，令人敬佩，使人尊重，給人留下好的榜樣。千萬不可為一點愚昧所破壞，實在需要謹慎。

智愚心居右左(十章二至四節)

智慧人的心居右，心是指道德的意念與能力，居右是在正確的位置，合宜的境地。救恩是賜給人新心，這是人格的所在。

居右，原意是在右手。右手是有能力的，是可以發揮行動的。右手是正當的，主用右手來扶持。人起誓是舉起右手。舉起聖潔的手隨處禱告，這聖潔的手是右手。所以右手是看為正的。

耶和華拯救以色列人，藉摩西用右手來領導他們。摩西向海伸杖(出埃及記十四章二十一、二十七節)，原意為他的右手伸杖。他們感謝神的拯救，耶和華啊，祢的右手施展能力(出埃及記十五章六節)。詩人說：「祢的右手扶持我。」(詩篇十八篇三十五節)神應許以色列人：「我必用我公義的右手扶持你。」(以賽亞書四十一章十節)

智慧人的心居右，因為他心中選擇神的旨意，他的手選擇神的道。沒有比神的道更有能力。有的人猶豫不決，心中完全沒有準備，所以進退維谷，不知路向，他就成為愚昧。但是智慧人有神的指示，

你或向左，或向右，你必聽見後邊有聲音說：這是正路，要行在其間(以賽亞書三十章二十一節)。

居右的心是好心，好心是接受神的愛，有良善、誠實、聖潔與正直。好心是仁慈的心、完全的心、智慧的心，聖靈會引導好心追求聖潔，思想神的事。好心是祈禱的心，仰望神的恩典，為別人代求。

神看人是看內心。人敬拜是用心靈和誠實。好心對人必關懷，對事必負責。好心必有真實的快樂，因為看見成就是神的工作，好心是感恩的心。

生命是有感覺、思想與行為組成的，一切的動機出於內心，動機純正，行為有意義與價值。智慧人心居右，得心應手，心與手相連，心居右，就是右手方便，右手運作，這是必有的行動。

愚昧人的心居左。因為他們將思想與行動分開，口是心非，生活中沒有和諧，結果事與願違，說句通俗話，就是不對勁，完全失去常態。他們行路，沒有方向，在迷失中更顯出無知。掌權者雖有權勢，卻心不居正，只居左，喜怒無常，智慧人不可驚懼，只要守住本位，以溫柔的心挽回，可見柔和能免大過。

心居右是表示有心，有心愛主、有心追求屬靈的事、有心學習屬靈的真理、有心服事教會與眾人。

拆牆垣必受害(十章八、九節)

這是智慧者的勸語，值得深思。為貪隔壁的蘋果樹上甜果，往上攀，甚至將牆垣拆除，卻不注意草地上有毒蛇。牆垣是為保護之用，應該護修，不可拆毀，守衛是必要的。耶和華說：祂要作耶路撒冷四圍的火城(撒迦利亞書二章五節)。主必保護。

牆垣也可作尊重的表象，鄰居以牆垣隔開，為彼此尊重，不要任意越界，籬笆就可保護花草樹木的生長，也可保護各自的生活。

牆垣拆了，就破壞了安靜與美，單純與和平。

完好關係的建立、商業道德的維護、個人權益的維持，都是應該注意，好似籬笆或圍牆一般，有範圍，有局限，都是值得注意的。

有了牆垣，就劃清了界線，確定了範圍，使我們知道甚麼空間可以活動，可以自由，一定安全，不然必有危險，神不要我們做錯事情，因為一違規，就犯罪，好似被蛇咬傷。神有一定律法，人不可任意破壞。

神的律法常有警告的話，若不注意，就危害多端，實在應該謹慎。所以神用各樣方法，為我們建造牆垣，為保護我們。

神是公義的，祂公義的報應有的在現世，也有的在未來。所以神為防止禍患，就遍築牆垣。這牆垣有許多不同的形式。有的是神的誡命，清楚說明，並且將禍福列出，遵守者必得福，違背者必遭禍。在五經中的法典，都以禍福作結，如申命記二十七、二十八章十分具體。

有的是父母的教導，給予兒女有許多限制及禁令。兒女們極不願意接受，以為是剝奪他們的自由，但這些原是為保護他們。有的是師長的訓誨，訓誨是多方面的，或取自聖經，或引述勵志文粹。這些好似牆垣一樣，為護衛青年免入試探。他們如果不聽呢？拆牆垣的，必為蛇咬。

鑿石頭與劈木頭，在此處的涵義並不清楚。那些或許是鄰舍的，就侵犯了他們。那些是別人的產業，怎可隨意取用？人不可鑿石來建屋，那是自私的企圖。劈木為作燃料也是不當的，是別人的權益，應該尊重，不可佔為私用。基本的人權不可侵犯。

鑿石與劈木如果是正當的，並非佔據別人的，誠實第一，勤勞至上，那才是好的。

石頭可拾起，成為伯特利（敬拜奉獻之處，參閱創世記二十八

章），木頭可放上祭壇為獻祭之用，使壇上的火常常燒着，不可熄滅（利未記第六章）。

鐵器鈍應磨快（十章十節）

「鐵器鈍若不將刃磨快，就必多費氣力。」這個原則可以應用在世上的工作。環境惡劣，情況沒有改善，做起事來費時又費力，而且功倍事半都不可能。這也是教育的工作，工具並不鋒利，但學子們努力向學，可以在文學藝術上有造詣，在科學技術上有成就。多費氣力，仍可成功。

在教會事工上有時也會有這樣的現象。環境雖然不利，卻仍設法將福音的真理傳開，為使千萬人蒙福，這是需要極大的努力，付上極重大的代價，都是值得的。

然而這並非不能改善，有智慧的指教便有益處，也得能力。將刃磨快，似指頭腦有智慧，就可有顯着的改善，這是人所需要的。

鐵器似可作工作的表象。許多工作都是需要有工具，尤其是農作，極需要有鐵器，作耕田等之用。但鐵器會變鈍，必須磨快，才可奏效。

鐵器鈍，有時可指人的智力不夠靈敏鋒利，自己也只好歎息，無能為力。首先，主是我們的能力，我們必須倚靠祂。其次我們需要受教育，使我們的智力增加。知識增加，學習的方法有進步，工作的效率必然改進，就可發揮極大的功用。

神的安排可以使人不勞而獲，祂的供給也是無限量的，不必一定由人的勞苦來獲取。但是神卻為人預備資源、預備工具、預備方法。以鐵器為例，神預備鐵礦，需要人來發現與發掘。有了鐵礦，開採出來還需要一番陶冶，之後鑄成鐵器，也是一番工作。鐵器製成之後，為要保持鋒利，還需常常將刃磨快，不然功效也不大。這些都要人來操作與製造、保養與維護。可見來源是出於神，智慧知

識技能也都是神賜的，但人仍需要努力而且盡力。

在服事神的經歷中，用多了就會變鈍，不夠鋒利，頭腦的鋒利沒有了，就無法思想，心若鈍了，就不能感受。聲帶鈍了，發不出洪亮的聲音。佈道家日久就缺少熱愛靈魂的心，因為已經鈍了。太多的關照與關懷也可能使心鈍了，結果愛心不足。若不將刃磨快，不僅多費氣力，而且果效不彰。

將刃磨快最有效的方法，是每日勤讀聖經，靈修是最重要的，其次是主裏屬靈的交通。這是先知的預言，我們要成為快齒打糧的器具，連山嶺都可以打得粉碎(以賽亞書四十一章十五節)。

傳道書　第十一章

糧食撒在水面（十一章一節）

在江河岸邊撒種，潮水退去，可能將穀糧沖走，就隨流失去，但落在軟土，水分充足，必容易滋長，日久就能得着。雖不會十足保留，但即使少數落土，仍有可觀的成果。若不撒下，必一無所得。

這不是十分令人滿意的工作，因為工作不一定有成效，無法有預期的後果。助人最樂，多時吃力不討好。付的代價大，得的益處少。有些人得了幫助，沒有感謝的心，沒有人欣賞，不被人重視，我們還得做，許多悉心的服務，十分艱苦的做法，用最高的心思，卻最被人忽略。但這是高貴的信心與奉獻，人不讚賞，神卻悅納。

這是默默無聞的舉動，十分緘默的服事。主所做的就是這樣，不為人注意，也沒有公開宣揚的誇張。暗中所做的，未必在明處表揚出來。祂不要人們傳開，但是人常想讓人們知道，惟恐人不知。天國的建立不是人為的，是主默默的工作，好像小小的溪流卻流遍全地，使青草滋長，逐漸花香瀰漫，一片美景。

這是不大有功效的行動，穀糧既被沖去，果效還剩多少？許多勞苦與犧牲好似都白費了。奉獻的錢財、時間、勞力，好似都扔在水中而消失。但是對這無望的工作，仍應懷着希望。肉眼看的未必正確。最貧脊的土壤，可能長出最好的果類。惟有信心的展望，盡上責任，必有佳果。

這節經文常作為慈善事業的勉言。施濟必須慷慨：「你要分給七人，或分給八人。」可譯作「七份」，甚至「八份」。「七」是完全的

數字，八就成為多而又多了。幫助人，未必得着回報，但決不會徒然，因為主必紀念，這是將財寶積儹在天上，作天國的投資。詩篇一一二篇十九節：「他施捨錢財，賙濟貧窮，他的仁義存到永遠。」

撒種沒有像棵子長得那麼快，但真正的穀種是神會使它成長的。撒在水面上也許只浮在上面，但有些就沉落在軟土裏，一定會生長，日久就可得着，這可說是應許，應許必須要有信心來支取，也許要有實際的行動來配合。

種一定要好，好種才可結實多倍，甚至百倍。真理的教導必須正確，教導的精神必須有愛。人一定要努力，但只有神能叫它生長。生長既是出於神，我們無法意料，也無力控制，我們雖確實知道種必成長，但不知道怎樣成長。可見有的是可以確定的，有的卻無法確定，因為神的安排是奇妙的、神祕的。

一切都出於神，人只是附帶的、次要的、由神安排，人無法左右。人的工作只有循着自然的定律。撒的未必都可收，但不撒的就一定沒有收。有的確是我們可以確定的，分給人越多越好，七人至八人，七份至八份，這樣的增多必定適當的，不必猶豫。思考力應該儘量栽培，靠着神的力量在信心中工作，神一定施恩賜福。屬靈的努力一定不會失落，凡是憑信心所做的，神必不輕看。

信心實在毫無把握，撒在水面上效果如何，無法預測。這是需要極大的忍耐與勇氣，沒有把握的事應該放膽去作，不計後果。其實後果一定可以預計，日久還能得着。所以行善不可灰心，到了時候必有收成。

日久究竟多少呢？誰都不知道，但這樣屬靈的投資是有價值的，不會浪費。為主做的決不徒然，因為神的話決不徒然返回。凡喪失自己生命的，必會得回生命。主說拿一杯涼水給人，若奉主的名做的，不可能不得賞賜的。

神的福分與賞賜也許隱藏起來，耽延日久。但最好的屬靈福分很快賜給，未必是最理想的。立即的賞賜不會那麼寶貴，可見忍耐是必需的。

許多善事都是祕密做的，也未立時有效，但其持久力卻是幫人的。每一句和善的話、慷慨的行為、懇切的代禱，都有深切的影響力，不僅深切，而且持久，十分久遠，超過我們的想像。

雲滿雨必傾倒（十一章三節）

雲若滿了雨，就必傾倒在地上。烏雲雖黑，福分卻光亮，這屬靈的原則是不容忽略的。神有絕對的權能，祂在時間上的安排與分配，是意料之外的，在教會的經驗就是如此，在一處真是大量的恩典如大雨傾盆，但在另一處卻枯乾如荒漠一般。我們只有仰望聖靈的甘露細雨降下。

這無疑對怯弱者一項極大的安慰。當天空烏雲密佈，而且雲層低垂，陽光完全遮去，景色成為一片朦朧，怯弱的人抬頭望天，必驚嘆說：烏雲越來越黑，雲層重疊起來，陽光完全被禁絕了。烏雲那麼黑，甚至陽光都無法穿越。但是這確為好現象，因為不久雨就會大降，滋潤地土，大地就必甦醒，大得更新。不多時雨水止住，雲散天自晴，草葉滋長，群花開放，展開喜悅的歡笑。如果沒有烏雲，就不能希冀雨水，旱象才令人驚懼與焦慮。所以苦難越大，仇敵越逼害，就必有豐富的福分一直儲藏，到時使人享受與歡呼。

這似乎是難以想像的，但信心不是向後退縮，而是向前邁進，退縮是失敗者，惟有向前的不畏困難，始終抱有希望，不看外面的環境，只仰望神無限的力量，等候祂無盡的恩典。

這是自然的定律，凡滿的必須騰空出清，即所謂滿招損。雲若滿了雨，必無法承擔重負，必傾倒在地上。神的恩典也是如此，一

滿必傾倒，神是愛，祂有一切的恩慈，祂好似無邊的海洋、無底的深淵，充滿了就必湧流。神的豐富與慷慨是無窮的，祂將日頭照好人也照歹人。祂充滿着一切，必大量的賜下。祂的聖靈充滿着能力，祂要將能力傾倒下來。祂有無窮生命的大能，在我們軟弱的人身上顯得完全。對心硬的人，祂的能力使心軟化。對心死的人，雖是哀莫大於心死，仍可救活。在黑暗中的，必有充分的陽光照耀。對患病者，也有無限的醫治能力。這些能力都是無盡的。

對信徒的教訓呢？如果你的口袋裝滿，倒出來分給貧窮需要的人，這是神的設計，好似祂設計厚雲密雲將雨水傾倒下來。為支取神的豐富，越給予，更加充滿。充滿了，又再傾倒。雖然並非多人受神托付財富，但除財富以外，還有很多其他寶貴的，也都可以分給。我們有太多可以給予，為服事主，所以不可吝嗇，運用神給我們的恩賜好好慷慨給予。神給我們知識，要分給人。雲一充滿，就倒。我們一充滿，神給我們指示，我們就來一番傾倒，這是蒙福的祕訣。

看風望雲無定（十一章四節）

當我們要盡上責任的時候，稍有困難，千萬不可猶豫遲延，這是一項屬靈的原則，教導我們明白殷勤的必要。

以撒種與收割為例。看風，認為風勢那麼大，撒種可能有困難，恐怕風會把種都吹掉，恐怕不大適合，應該考慮，不要匆促從事。在收割時也抬頭望天時，看氣候怎樣，如有浮雲，可能會下雨，就不宜收割了。還是稍等，不要貿然來做。明天再說吧！但是明天還有明天，明天永不來到。要做，現在就做，不可等待。

人生苦短，在那麼短促的人生中，怎可藉故拖延呢？如果有太多的假定，猶豫不決，因循苟且，恐怕坐失良機，良機不再。撒種一定有失落與失散，撒了之後再加以栽植，不能聽其自然，自生自滅。收

割若怕下雨，以致一再拖着，恐怕穀類受潮、潰爛，損失更大。

困難一定會有，風雲及各種不利的情形，外面的、內在的，來自世界、來自魔鬼；於是懷疑、懼怕、軟弱都接踵而至。這些困難其實並不特殊，而且看來甚有阻擋的力量。風在今日自南方吹來，明日來自北方。今日吹狂風，明日吹微風。暴風不會只吹一個方向，風勢也不是完全不變。但是父神是控制一切的。

人的意志堅定，必可克服一切困難。困難並非是無法對付的。風雖攪擾撒種者，但無力阻止，雲也不能給予收割者真正的威脅。事實上困難只有使我們振作起來，更加努力。這也使我們越發倚靠神，求祂賜力。

信徒是有力量來抗拒樂觀與悲觀。正好似農作是有一定的原則，一味悲觀，對凡事都以一種反面的觀念，那種失敗主義是要不得的，但過分樂觀完全不務實際也未必可取。樂觀中陽光並非是恆常的，悲觀中風雨也不是一直持久的。這兩者其實都不適當。從信心的觀點看，有時應看反面，有時應看正面，正反面都看，都觀察，才可保持真正的平衡。

及時把握，可能是傳道者勸勉的重點，在遲延中錯過機會，可能會太遲了。撒種與收割到了時候，怎可再等？責任所在，不容再拙於行動了。心智應該活動，不可毫不認真。如果為看風望雲而不做，但其他困難呢？無風無雲應該是合宜的氣候，但其他又無阻力，又無不利的情況。可見服事主，也應這樣排除萬難，如果猶豫因循，可能是不信的惡行，是要不得的。所以無論如何，不可心有不甘，存心抗拒，是故意推辭，蓄意背逆，都為神所憎惡。我們怎可不慎？

神作為不得知（十一章五、六節）

在十一章一至六節，短短一段經文，有三次提起「不知道」。將來的災禍，你不知道(第二節)，自然現象，你尚且不知道(第五節)。

萬事之神的作為，你更不得知道(第五節)。三次是表明「極級」，可說是「完全」不知道，無知到了極點。

其實在不知道之中，仍有些是知道的，將來有甚麼災禍，雖不知道。但災禍一定有，無法避免。這是可以知道的。雲若滿了雨，就必傾倒在地上，這是可以預期的。至於甚麼時候傾倒，下雨多大，下多久，就無從知道了。風從何處來，不知道。但有風可以感到，這是可以意識的。樹究竟向南倒，還是向北倒，不得而知，但倒下必在該處不會任意移動，這是可以知道的。胎兒在母腹中怎樣長成，雖不知道，但長成以後生產，這是可知的事實。歸納起來神的作為我們不得而知，神必有作為，祂在自然中運行與安排，這卻是千真萬確的事、不容否認，也必可知道。

人以理性的推斷，成為不信的理由是未可知論，我們既不知道，不可推辭，振振有詞。我們確不知道，但不可就此閒懶，坐失良機。風與雲卻是表記，應該注意，卻不可受其左右。我們應該憑信心好自為之。許多事確未可知，但是神向我們啟示，我們可以認識神，明白祂的事，不能完全明白，卻不能說完全不明白。這就是信心的功能。

在這種不完全明白的情況下，最重要的是及時把握，殷勤作事。早晨要撒你的種，晚上也不要歇你的手，因為不知道那一樣發旺，或是早撒的、或是晚撒的，或是兩樣都好。

在早年撒生命的種，在年輕時精力充沛，意氣風發，前途如錦，撒下種來，在神恩典下滋長，必有豐收。也許風很大，霜很厚，種子仍舊生長。外面的環境也許會阻礙生長，但必無力殺害種子，種子是無法消滅的。我們每一個思想、情緒、動機，都是種子，逐漸生長。我們的理智是撒的種，必須培育，使其滋長，受教育，栽植知識，吸取書本中的寶藏，徜徉在智慧的園地。日久我們的理性必

能茁壯。

在青年時，我們人格的栽培好似撒種一般，讓高貴的思想與理想，使我們在其中浸淫。在道德上求進，多有禱告生活而發展的氣質。有謙卑、勇氣、自制、和善等的種子，還有信心、愛心及奉獻的精神，生活端正、聖潔、勤勞，都將生命的價值發揮出來，早晨是我們美好的時光、美好的機會，充分把握，珍惜利用，不僅在早晨，也在晚間，在人生任何時機，都可十足堅持應有的撒種良機，決不錯過。

「你不知道那一樣發旺。」看來這是令人焦慮與失望的事，這些似乎是完全失敗，一無所成的事。但是歷史有公允的判斷。真正發旺的還在以後。十六世紀的宗教改革可說是極大的失敗。最悲慘的是馬丁路德晚年的疲倦及失意。改革家帶給社會的，是分裂與徬徨，路德之後一百年，德國仍舊沒有起色。但是宗教改革的後果，有歷史的見證，發旺的在以後。主耶穌一生遭反對受逼害，最後祂被釘死在十字架。雖然祂復活了，在昇天的時候，只留下一小撮的門徒，作不了甚麼。五旬節轟轟烈烈的一番教會偉大的景象，但不久門徒們遭受逼迫，教會發展也大受阻力。幾乎二十個世紀過去了，主並未在榮耀中顯現，罪惡仍舊猖狂並未消弭，和平未能在地上建立。生命發旺只是偶然的現象，並未十足豐收，這又怎麼解釋呢？我們真是不知道那一樣發旺。

但是生命的種子決不消滅，也不浪費，早晚都必發旺。或是早撒的，或是晚撒的，或是兩樣都好。究竟只有神使他們成長。這是神的工作，祂的作為我們未必知道，但一定有的，而且是奇妙的，我們必須有信心忍耐等候。發旺的時候必更具體地向我們顯明。

當除掉愁與惡(十一章九、十節)

傳道者以一個開明的智慧人，鼓勵青年應及時行樂。趁着年輕

有為、精力充沛、青春輝煌的日子快樂。這是十分樂觀的口吻，勸導他們對人生真切的享受。但是傳道者又以嚴肅的語氣警告：為這一切的事，神必審問。所以從這兩項的勸導，喜樂與謹慎，是這段經文的要旨。

先看喜樂，人生實在有太多不如意的事，使人心中有不少愁煩。這樣的愁煩是無需有的。在下一章清楚說明理由：紀念造你的主。造物主的初衷，是要人有喜樂的生活。人世間確極不美好，因為有邪惡，必有不合理的事發生。青年人富有理想，當然對現實不滿。這當然不是神的計劃和旨意。神為青年所設計的只是喜樂，真要除掉心中的愁煩，必須有敬虔、純潔、順服與殷勤。

謹慎與節制是必須有的，青年在享樂時若不節制，必有放縱的危險，以致在肉體方面有邪惡，神必審問。神要青年快樂，因為人生的愁煩是消耗、是浪費、是莫須有的。但肉體有邪惡，就會有悔恨與不安，剝奪了快樂，若不免去，必有缺乏與遺憾，必須受警戒。雖然警戒，傳道者儘量不用嚴厲的口氣，所以沒有帶任何威脅的成分，為的敦促青年人接受。

傳道者所以用溫和的語氣，為除去青年對宗教的錯覺，以為敬虔是過分嚴肅，毫無喜樂，智慧者必須是道貌岸然認真教誨。信仰是嚴肅的，但也有極大的喜樂(傳道書八章十五節，九章七節)。

他要表示在他論調中並不帶着諷刺的口吻，他是以真誠坦率的心，想向青年開誠佈公地談心中的話，他還是把內心的感受述說出來。

他不得不承認這世界充滿了罪惡，人性在基本上是敗壞的。世上的一切是危害的，我們必須保守內心，因為一生的果效自心發出(箴言四章二十二節)。神必審問，因為人在神面前有道德的責任。

審判的事，對青年並不那麼具體，可能在他們的觀念中，這是

在人死後才面對的，而現在還年輕，死是遙遠的將來。即使是遙遠的，現在也應該準備了。怎樣準備呢？首先應學習敬虔，多有祈禱，靈修生活必須重視，常作自我的省察。自覺有罪，必須悔改。還有勤讀聖經，明白真理，得着道德的準則，遵守謹行。

神必審問，這是必有的事，不能逃避。人都必須面對，審判是最後的、絕對的、永遠的。

傳道書　第十二章

紀念造你的主（十二章一至七節）

傳道者勸導青年要快樂(在上一章)，要敬虔(在本章)。敬虔是紀念造你的主。這是有幾項內涵的意義，值得注意。

首先，人不僅有今世，也有來世。所以有敬虔的心向造物的主，若人只在今世活着，生命就此結束，信仰就不需要了。

人是有責任心的，人不能隨心所欲，為所欲為，因為他不能妄顧後果。死是生之結束，但死不是一了百了，仍有死後之未來。

人生的價值是在於信仰。信心是順服神，遵守祂的律法，這是服事神的先決條件。年輕是最好的時機服事，開始養成好的習慣，向善又行善，逐漸求長進。

紀念主，是人格養成最需要的。紀念主是想念祂，明白祂的旨意而切實遵行。紀念主，就有活潑的盼望。紀念主就是認定祂、感謝祂、仰望祂。紀念主，趁着年輕，究竟青年比較單純，容易受教，在成長時不斷求進。

紀念主，趁着年輕，因為青春太短促了，轉瞬即逝。如不把握，以後機會就沒有了，工作忙碌，生活忙迫，環境複雜，問題叢生。年事漸長，頭腦心智複雜，體力漸衰，試探增多，困難也越多，信仰常因此式微。

紀念主，因為祂是創造主，萬物都是本於祂、依靠祂、也歸於祂。祂是救贖主，救我從死亡得生命、從痛苦得安慰、從危險得安全。但本段經文以創造為主。造你的主是全能的，也是偉大無比的，

必須在青年時已經認清，一生必專心跟隨主，支取祂生命的能力。

紀念造你的主，不可忘記祂一切的恩惠。最應紀念的是祂造我們，是照祂的形像，這是有聖潔與公義，與祂的性情有分，人犯罪已經失去，救贖使我們得以回復。

趁着年輕，不要等到衰敗的日子，老年是青年的明日，並非遙遠的將來。但是老年並非只有衰敗、幽暗、密雲。所以不必為老年悲哀，老年仍可十分秀美，好似交響樂一樣，一開始旋律十分華麗，在偉大的音響中繼續進行，到結束前是最華麗的部分，直達巔峰。但是青年若不愛惜，老年才充滿病痛與悔改，逐漸瓦解，生命成為咒詛。所以青年在準備老年，從早學習敬虔，為老年舖幸福的路，就首先紀念造你的主。

老年的描繪，或以寓意，或以實意來解釋，都很真切與深入。衰敗是現象，自然現象必有的，生命必有終局。在這歸途上，不必有悲愴的感受，善自準備，必走得愉快，走得灑脫。

塵土與靈歸回（十二章七、八節）

人生最後的歸途是回到大地與高天。這裏死亡是一種行動，不是一種狀態。一道門，進入另一境地，不是一堵牆，沒有出口。

神的榮耀在我們塵土的肉身，這是很難想像與明白的，但是這提示道成肉身的奧祕。基督的神性外，披上人性成為必朽的塵土，與我們世人一樣。祂死後復活，改變身體，成為榮耀的形態，使我們明白，重生的生命是不朽的。

傳道書本身不能將死亡有那麼具體的解釋，然而本書簡賅的說明，符合聖經的道理。死是以身體與靈魂分開，可參考約伯記三十四章十四節；創世記三十五章十八節；提摩太後書四章六節；彼得後書一章十三、十四節；馬太福音十章二十八節。靈魂進入永世，與肉身分開(希伯來書十二章二十三節；啟示錄六章九、十節)。但

是靈魂仍可回到身體(列王紀上十七章二十一、二十二節；馬太福音二十七章五十二、五十三節)。這似預告將來的復活。

生後之生也是聖經所注重的，信徒靈魂在死後，立即進入福樂的境地，與基督在榮耀裏(啟示錄十四章十三節；詩篇四十九篇十四節，七十三篇二十四節；以賽亞書五十七篇一、二節；路加福音二十三章四十三節；哥林多後書五章一、八節；腓立比書一章二十一至二十三節；使徒行傳七章五十九節；希伯來書十二章二十三、二十四節；啟示錄五章、七章)。惡人的靈魂死後就進入悲慘的境地(使徒行傳一章二十五節；彼得前書三章十九、二十節；路加福音十六章十九至三十一節)。

人的本質有兩種：肉身是塵土，是必朽的。靈魂是氣息，是不朽的。在墳墓裏的塵土仍歸大地，人原是大地之子。在肉身內的靈魂仍歸於賜靈的神。神是賜生命氣息之主。死時，盼望變為眼見，祈禱變為頌讚了。

肉身是塵土，是必朽的，因為肉身一與靈魂分開，不再有生命，立即就朽壞了。人本是塵土，仍必歸於塵土(詩篇一〇三篇十四節：人不過是塵土；創世記十八章二十七節)。「基督若在你們心裏，身體就因罪而死，心靈卻因義而活。」(羅馬書八章十節)這是救恩的原委。

靈仍歸於賜靈的神。靈魂是不朽的，因為這是屬靈的，不是物質，不是肉身。靈是可以發展的、進步的，有無盡改善的可能。這是超肉身的，所以不在動物的本能，超理智的，不在俗世的範圍。人的肉身會衰老病弱，但人的心靈可以強壯、活潑及健康，不會衰老，卻老而彌堅。所以今生只是試驗期，可以求進，可以改善，使靈性逐漸成熟、老練，甚至可到爐火純青的地步。

人死，是肉身的死，靈魂不會死，所以他仍舊存在，繼續存活，

既是活着，仍有意識。人在生的時候，因身體衰老，影響腦力，如失卻記憶，減弱視覺及行動之感覺與能力。肉身死去，腦力失去，但靈性不受影響，仍有感受的力量。意識不在身體，而在靈魂，個人的身分並未失去。意識也許一時不靈敏，好似睡眠一樣，不久又醒來，繼續活動。

人死後，靈魂的意識仍舊存活，就會經歷神的同在。對信徒，這是最有福的感受，對不信的，當他知道神的存在，就會驚懼萬分。過去的回憶非但沒有消失，而且更加活潑。一切隱祕的事都突顯出來。這時悔恨莫及，面臨審判，報應必成為實際，不僅驚怕，而且悲哀，但一切都已無法挽救，只有經受永刑。

以上所論，是我們在生之時應當省思的事。死既不是了結，在生必須準備，一切都應作正當的抉擇。面對最後的結局，更應克服試探，不為罪惡所勝，不貪圖一時一己肉身的滿足，使情欲完全失效，無法發生任何作用。從今生看永生，歡然等候，準備進入更美的境地，向高處行，歸於賜靈的神。生命何其寶貴，應熱愛，更使它更加高貴與華麗。

傳道者的結語，正如信息的開端：虛空的虛空，凡事都是虛空（一章二節，十二章八節）。

虛空！人生是一種失敗。到頭來看，凡事都是虛空。無論學問知識、無論財富名譽、無論喜怒哀樂，都是虛空。我們度盡的年歲，好像一聲歎息（詩篇九十篇九節）。

虛空！人生是一種勝利！信心也許被看為狂熱，希望可能被視為幻想、動機或被諷刺。但是忍耐等候必不蒙羞，繼續奮鬥，恆常努力，打這美好的仗。

以基督為中心，就是敬畏神，為生活的內容。生活的範圍還是以屬靈為首要，信心為動力，得勝是必然的。

虛空！這是對人生正確的評價。在追逐智慧上不足，在追逐快樂上也失望。其他如功利財富的追尋更難滿意。人生中本來就有許多艱難困苦，現世有多少罪惡與試探，這些殘酷的現實是無可避免的，令人心悸、觸人傷感、震人心弦。

許多是真實的，但也有些是想像的，我們又何必受這些困擾呢？如果我們有十足的勇氣，對一切虛空的事挑戰，努力加以淨化與糾正，將這些腐朽化為神奇。這是一番爭戰，也是一種勝利。讓我們唱凱歌吧！

牧者賜智慧語（十二章十一、十二節）

智慧人的言語好像刺棍。這是智慧人的言語，其目的為激勵人們真正明白他的信息。但先要使他們有所感受。所以就如刺棍一樣觸動他們，有刺激性，有激動的功能。有時可能激動人的反對與憎恨（如亞哈王的反應，記在列王紀上二十一章二十節，二十二章八節）、法利賽人的反彈，記在馬可福音十二章十二節。也激動人接受主而因此得救，如大數人掃羅（使徒行傳九章五節），並激動人努力求進（彼得後書一章十二節，三章一節）。

傳道者是會中之師，是主領眾會者，他的言語好像釘穩的釘子，釘牢了就可持久，可以歷時很長。這是發人深思的，如耶穌的母親馬利亞所感受的（路加福音二章十九、五十一節）。言語對人的影響，可照着行事，付諸行動，結出嘉果（路加福音八章十五節）。釘子釘穩，上面可以掛物，極為牢靠。

這是智慧者的言語，有分量，言之有物，可以信靠。有內容，可以使人長期牢記如釘子釘穩，又有責任感，如刺棍一般，甚有功效。在上節（十二章十節），這言語是可喜悅的，是憑正直寫的誠實話。真正有價值的話好像金蘋果在銀網子裏。這是崇高而又聖潔的思想，是神家裏的事，必須與眾信徒一同分享。

這都是一個牧者所賜的，所以極為珍貴。牧者是神的僕人，將神的智慧傳出來，神是一切智慧的根源(箴言二章六節)，主耶穌是偉大的先知教師(約翰福音十六章十三節，哥林多前書二章九至十三節)，這是傳道者的職事，將智慧的真理教導眾信徒。

「著書多，沒有窮盡，讀書多，身體疲倦。」傳道者無意否認書的價值，但開卷未必有益。若經選擇，就可分辨。書可給人最大的福分，也給人最大的咒詛。世上的好書其實不少。當然聖經是書中之書，最重要的知識，最有價值的內容，是應該重視的。但書可能是最大的罪惡工具，足以使人陷入罪惡，無法自拔。這是當受勸戒的。

近年大眾傳播的發展，有人歎息印刷文字的式微。書本以其他方式出現，電腦的網頁繁多，真是使人對着電腦着迷，尋找一些不正當的資訊，不被人注意，卻深陷在污穢之中而不自覺，弄到身體疲倦，對身心都極有害。

這些必須防範的，我們需要牧者給予我們智慧的言語。神造我們口，祂也必將祂的話放在我們口中，要我們講出來。口中的恩言，是來自這位大牧人。敬畏神是智慧的開端。

敬畏神守誡命（十二章十三節）

人生是有目的的。但這目的在哪裏？紀念造你的主，造物主是有創造的目的，祂必將目的顯明。但我們不可能明白，因為在神與人之間有極大的鴻溝，若不舖平，怎能去與神交往。所以與神和好，建立完好的關係，這是從創造至救贖，看明神的心意，這應是我們人生的目的。

神是我們生命的主，我們從祂所領受的，必須善自利用。智慧者促我們珍視人生的實際。人生有目的與理想，有可能也有限制。這是極為嚴肅的現實，因為生命在世太短促了。人生有為善與行惡

的可能。人生有責任承受神的囑咐，有無限的重要，也是十分認真的。要進入這樣的生命，花費這樣寶貴的時日，機會甚多，珍貴非常，輕易過去就是大罪，不可愚昧至此。

人生有很多抉擇，神託付我們的，我們必須忠於所托，盡力為之。祂要我們負責，將一切果效歸給祂，所以我們必須謹慎來盡本分。

生命本身既是受託的，就必須有目的、有使命，肯努力，願順服，熱心事奉，才不負神對我們的期望。要在那麼短促的人生中，做成那麼重大的事工，完成那麼偉大的使命，是需要有神極大的恩典與能力，我們應從何作去？

敬畏神，這是我們人生道途上最重要的轉變，或在起點，或在轉捩點，從此向前邁進，一直走到終點，始終不渝。

敬畏神是我們心靈的事奉。有內在的信心、愛心、與恆心。這不是一種極端，因懼怕神而趨不安，也不是另一種極端，因熱心而成狂熱。敬畏神是心靈的操練，逐漸求進。為聖需用功夫，是整個人格的鍛鍊，是最高貴的理想。

敬畏神是保持道德的意念，恆常有德行，這是防止並護衛自己，不為罪惡所侵。惟有遵守祂的誡命，才可棄惡就善，追求聖潔。

誡命是律法的綱要，也是道德的準則，有禁止的命令防止罪惡，有鼓勵的勉言，積極從善。誡命中不僅有「不可」也有「當」。例如十誡中，當守安息日，當孝敬父母。安息日為敬拜，孝親為家庭。兩者都有持續的內涵，時間的賡續與年代的賡續，都是神的心意。一切禁令不只是消極的限制，而是積極的保障。十誡在山上寶訓中再補充說明，再歸納成愛神與愛人，成為最大的誡命。

這是人所當盡的本分，傳道者加以闡明，或由編輯者歸納傳道者教導的目的。

參考書目

Commentaries and Monographs

Barton,G.A.*Ecclesiastes* (International Critical Commentaries). New York: Charles Scribner's Sons, 1908.

Bea, A. *Liber Ecclesiastae* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 100), Rome: E. Pontifico Instituto Biblico, 1950.

Braun, R. *Kohelet und die frühellenistische Popular-philosphie* (Beishacft zur Zeitschaft die alttest-mentlische Wissenschaft 130), ed. G. Fohrer. Berlin: de Gruyter, 1973.

Crenshaw, J. L. *Ecclesiastes: A Commentary* (The Old Testament Library). Philadelphia: The Westminster Press, 1987.

_____. *Old Testament Wisdom: An Introduction.* London: SCM, 1981.

Davidson, R. *The Courage to Doubt.* London: SCM, 1983.

Delitzsch, F. *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes,* tran. M. G. Easton. Edinburgh: T. & T. Clark, 1877.

Eichhorn, D. M. *Musing of the Old Professor.* New York: J. David, 1961.

Ellermeier, F. *Qohelet.* Hertzberg am Herz: E. Jungler, 1967.

Galling, K. *Der Prediger* (Heiliger Zeitschaft des Altes Testament, 18). Tubingen: J.C.B. Mohr, 1969.

Gammie, J. G. et al (eds.). *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien.* New York: Scholars, 1978.

Genung, J. F. *The Words of Qoheleth.* Boston: Houghton Mufflin, 1904.

Gese, H. *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit.* Tüingen: J. C. B. Mohr, 1958.

Ginsberg, H.L. *Studies in Koheleth.* New York: Jewish Theoogical Seminary, 1950.

Glasser, E. *Le Proces du bonheur par Qohelet* (Lectio Divina 61). Paris: Les Editions du Cerf, 1970.

Good, E. *Irony in the Old Testament,* 2nd edn. New York: Schocken Books, 1971.

Gordis R. *Koheleth: The Man and His World,* 3rd edn. New York: Schoken Books, 1971.

Hertzberg, H.W. *The Prediger* (Kommentar zum Alten Testament, 17). Gutersloh: Gerd Mohn, 1963.

Jastrow, M. *The Genle Cynic.* Philadelphia: Lippeincott, 1918.

Jones, E. *Proverbs and Ecclesiastes.* New York: Macmillan, 1961.

Kroeber, R. *Der Prediger.* Berlin: Akademie, 1963.

Lauha, A. *Kohelet.* (Biblischer Kommentar Altes Testament 19). Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1978.

Lohfink, N. *Kohelet.* Stuttgart: Echter Verlag, 1980.

Loretz, O. *Qohelet und der alte Orient.* Frieburg: Herder, 1964.

Murphy, R. E. "Ecclesiastes*: Jerome Biblical Commentary,* ed. R. E. Brown et al., vol. I. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1968, pp, 534-40.

Perdue, L. *Wisdom and Cult.* Missoula, Montana: Scholars, 1977.

Rankin, O.S. "Ecclesiastes," *Interpreter's Bible,* ed. G. Buttrick, vol. V. New York: Abingdon, 1956.

Rudolph, W. *Vom Buch Kohelet.* Munster: Aschendorf, 1959.

Scott, R. B. Y. *Proverbs, Ecclesiastes* (Anchor Bible, 18), New York: Doubleday, 1965.

Volz, P. *Weisheit.* Gottingen: Vanenhoeck & Ruperecht, 1911.

Von Rad, G. *Wisdom in Israel,* trans. J. D. Martin. London: SCM, 1972.

Whitley, C. F. *Koheleth: His Language and Thought.* Berlin: de Gruyter, 1979.

Whybray, R.N. *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (Beihefte zum Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 135). Berlin: de Gruyter, 1974.

Zimmerli, W. *Das Buch des Prediger Salomo* (Das Alte Testament Deutsch 16). Gottingen: Vandenjoeck and Ruprecht, 1967.

Articles in Journals and Collections

Blank, S. H. "Ecclesiastes," *Intepreter's Dictionary of the Bible,* ed. G. A. Buttrick. Nashville: Abington, 1962, II, 7-13.

Berton, S. "Qoheleth Studies," *Biblical Theology Bulletin,* 3 (1973), 22-50.

Bruns, J. E. "The Imagery of Ecclesiastes 12:6a," *Journal of Biblical Literature,* 84 (1965), 428-30.

Castellino, G. R. "Qoheleth and His Wisdom," *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968), 15-28.

Crenshaw, J. L. "Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel," *Zeitschaft für die alttestamentliche Wissenschaft* 82 (1970), 380-95.

_____. "The Eternal Gospel (Eccl. 3:11)," *Essays in Old Testament Ethics,* ed. J. L. Crenshaw and J. T. Willis. New York: Ktav, 1974, 23-55.

_____. "The Shadow of Death in Qoheleth," *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien,* ed. J. Gammie et al. Missoula: Scholars, 1978, 205-16.

_____. "Wisdom," *Old Testament Form Criticism,* ed. J. Hayes. San Antonio: Trinity University Press, 1974, 225-64.

Dahood, M. "Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth," *Biblica* 47 (1962), 30-52, 191-221.

_____. "Qoheleth and Recent Discoveries," *Biblica* 39 (1958), 302-18.

_____. "The Language of Qoheleth," *Catholic Biblical Quarterly* 14 (1952), 227-32.

_____. "Canaanite Words in Qoheleth 10:20," *Biblica* 46 (1965), 210-12.

Donald, T. "The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes," *Vetus Testamentum* 13 (1963), 1-20.

Ellermeier, F. "Die Entmachtung der Qwisheit im Denken Qohelets," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963), 1-20.

Emerton, J. A. "Wisdom," *Tradition and Interpretation,* ed. G. W. Anderson. Oxford: Blackwellm 1979, 214-37.

Forman, C. C. "Koheleth's Use of Genesis," *Journal of Semitic Studies* 5 (1960), 256-63.

_____. "The Pessimism of Ecclesiastes," *Journal of Semitic Studies* 3 (1958), 336-43.

Fox, M. V. "Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet," *Hebrew Union College Annual* 48 (1977), 83-106.

Galling,K. "Kohelet-Studien," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 50 (1932), 276-99.

_____. "Das Ratsel der Zeit im Urteil Koheleths (Koh 3: 1-15)," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961), 1-15.

Gese, H. "Die Krisis der Weitsheit bei Koheleth," *Les sagesses du Proche-Orient ancien.* Paris: Presses Universitaires de France, 1963, 139-51.

Gilbert, M. "La Description de la vieilesse en Qoheleth 12:1-7. est-elle allegorique?" *Vetus Testamentum* Supplement 32 (1981), 96-109.

Ginsberg, H. L. "The quintessence of Koheleth," *Biblical and Other Studies,* ed. Al. Altman Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963, 47-59.

_____. "The Structure and Contents of the Book of Koherleth," *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East,* ed. M. Noth and D. W. Thomas. Leiden: Brill, 1955, 138-49.

Good, E. "The Unfulfilled Sea: Style and Meaning in Eccles. 1.2-11," *Israelite Wisdom,* ed. J. Gammie et al. Missoula: Scholars, 1978, 59-73.

Gordis, R. "Ecclesioastes 1:17 - Its Text and Interpretation," *Journal of Biblical Literature* 56 (1937), 322-30.

_____. "Quotations in Wisdom Literature," *Jewish Quarterly Review 30* (1939-40), 123-47.

_____. "The Wisdom of Koheleth," *Poets, Prophets, and Sages: Essays in Biblical Interpretation.* Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1971, 325-56.

_____. "Was Koheleth a Phoenician?" *Journal of Biblical Literature* 74 (1955), 109-44.

Haupt, P. "The Book of Ecclesiastes," *Oriental Studies.* Boston: Grinn, 1894, 242-78.

Hessler, B. "Kohelet: The Veiled God," *The Bridge* 1 (1955), 191-206.

Holm-Nelson, S. "On the Interpretation of Qoheleth in Early Christianity," *Vetus Testamentum* 24 (1974), 168-77.

Horton, E. H. "Koheleth," *Numen* 19 (1972), 1-21.

Irwin, W. A. "Ecclesiastes 4:13-16," *Journal of Near Eastern Studies* 3 (1944), 253-73.

Jasper, F.N. "Ecclesiastes: A Note for Our Times," *Interpretation* 21 (1967), 259-73.

Johnston, R. K. "Confessions of a Workaholic, A Reappraisal of Qoheleth," *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), 14-28.

Johnstone, W. "The Preacher as Scientist," *Scottish Journal of Theology* 20 (1967), 210-21.

Knopf, C. S. "The Optimism of Koheleth," *Journal of Biblical Literature* 49 (1930), 195-99.

Lauha, A. "Die Krise des religigosen Glaubens bei Kohelet," *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East,* ed. M. Noth and D. W. Thomas. Leiden: Brill, 1955, 183-91.

Leahy, M. "The Meaning of Qoh. 10:15," *Irish Theological Quarterly* 18 (1951), 288.

_____. "The Meaning of Eccles. 12:1-5," *Irish Theological Quarterly* 19 (1952), 297-300.

Loader, J. A. "Qoh. 3.2-8—A 'Sonnet' in the OT, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 81 (1969), 240-42.

Lohfink, N. "Technik und Tod nach Kohelet," *Structuren christlicher Existenz,* ed. H. Schlier, et al. Wurzburg: Echter Verlag, 1969, 27-35.

_____. "War Kohelet ein Frauenfeind?" *La Sagesse de l' Ancien Testament,* Leuven: Leuven University Press, 259-87.

Mitchell, H. G. "Work in Ecclesiastes," *Journal of Biblical Literature* 32 (91913), 123-38.

Montgomery, J.A. "Notes on Ecclesiastes," *Journal of Biblical Literature* 43 (1924), 241-44.

Muilenburg, J. "A Qoheleth Scroll from Qumran," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 135 (1954), 20-28.

Muller, H-P. "Wie sprach Qohalat von Gott?" *Vetus Testamentum* 18 (1968), 507-21.

Murphy, R. E. "The Pensees of Qoheleth," *Catholic Biblical Quarterly* 31 (1969), 304-14.

Ogden, G. S. "The 'Better' Proverb, Rhetorical Criticism and Qoheleth: *Journal of Biblical Literature* 96 (1977), 489-505.

_____. "Qoheleths Use of the 'Nothing is Better' Form," *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), 339-50.

_____. "Qoheleth ix 17 - x 20: Variations on the Theme of Wisdom's Strength and Vulnerability," *Vetus Testamentum* 30 (1980), 27-37.

_____. "Historical Allusion in Qoh. Iv 13-16," *Vetus Testamentum* 30 (1980), 309-15.

_____. "Qoheleth ix 1-16," *Vetus Testamentum* 32 (1982), 158-69.

_____, "Qoheleth xi - xii 8," *Vetus Testamentum* 34 (1984), 27-38.

_____, "The Mathematics of Wisdom: Qoheleth iv 1-12," *Vetus Testamentum* 34 (1984), 446-53.

_____, "The Interpretation of Dor in Ecclesiastes 1.4," *Journal for the Study of the Old Testament* 34 (1986), 91-92.

Polk, T. "The Wisdom of Irony: A Study of Hebels and its Relation to Joy and Fear of God in Ecclesiastes," *Studies in Biblical Theology* 6 (1976), 3-17.

Rainey, A. "A Study of Ecclesiastes," *Currents in Theology and Missions* 35 (1964)m 148-57.

_____, "A Second Look at Amal in Qoheleth," *Currents in Theology and Missions* 36 (1965), 805.

Reines, C.W. "Koheleth on Wisdom and Wealth," *Journal of Jewish Studies* 5 (1954), 80-84.

Roth, W. "The Numerical Sequence x/x+1 in the Old Testament," *Vetus Testamentum* 31 (1981), 200-17.

Rowley, H. H. "The Problem of Ecclesiastes," *Jewish Quarterly Review* 42 (1951-52), 87-90.

Salters, R.B. "A Note on the Exegesis of Ecclesiastes 3:15b," *Zeitschrift für die alltestamentliche Wissenshaft* 88 (1976), 419-22.

_____, "Notes on the History of the Interpretation of Koh 5.5," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978), 419-22.

_____, "Notes on the Interpretation of Qoh 6.2," *Zeitschriftfür die alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979), 282-89.

_____, "Text and Exegesis in Koh 10.19," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissensachaft* 89 (1977), 423-26.

Sawyer, J.F. "The Ruined House in Ecclesiastes 12: A Reconstruction of the Original Parable," *Journal of Biblical Literature* 94 (1975), 519-31.

Serrano, J. J. "I saw the wicked buried (Eccl. 8.10)," *Catholic Biblical Quarterly* 16 (1954), 168-70.

Shephard, G. T. "The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary," *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), 182-89.

Staples, W. E. "The Vanity of Ecclesiastes," *Journal of Near Eastern Studies* 2 (1943), 95-104.

_____. "Profit in Ecclesiastes," *Journal of Near Eastern Studies* 4 (1945), 87-96.

_____. "Vanity of Vanities," *Canadian Journal of Theology* 1 (1955), 141-56.

_____. "The Meaiang of hepes in Ecclesiastes," *Journal of Near Eastern Studies* 24 (1965), 110-12.

Thomas, D.W. "A Note on bmd' h in Ecclesiastes 10.20," *Journal of Theological Studies* 50 (1949), 177.

Torrey, C.C. "The Problem of Eccles. 4.13-16," *Vetus Testamentum* 2 (1962), 215.

Vogel, D. "Koheleth and the Modern Temper," *Tradition* 2 (1959), 82-92.

Vries, S. J. de. "Observations on Quantitative and Qualitative Time in Wisdom and Apocalyptic," *Israelite Wisdom*, ed. J. Gammie et al. Missoula: Scholars, 1978, 263-76.

Waldman, N.M. "The Dabar Ra' of Eccl. 8.3," *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), 407-408.

Whybray, R.N. "Qoheleth the Immoralist (Qoh 7.16-17), *Israelite Wisdom*, ed. J. Gammie et al. Middoula: Scholars, 1978, 191-204.

_____. "The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes," *Vetus Testamentum Supplement* 32 (1981), 435-51.

Williams, J. G. "What does it profit a man? The Wisdom of Koheleth," *Judaism* 20 (1971), 179-93.

Wright, A. G. "The Riddle of the Sphinix: The Structure of the Book of Qoheleth," *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968), 313-34.

_____. "The Riddle of the Sphinix Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth," *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980), 38-51.

_____. "Additional Numerical Patterns in Qoheleth," *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983), 32-43.

Zimmerli, W. "Das Buch Kohelet – Trakrat oder Sentenzensammlung?" *Vetus Testamentum* 24 (1974), 221-30.

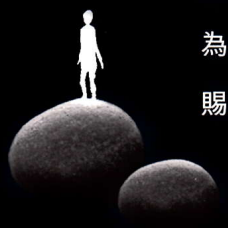
_____. "The Place and Limit of Wisdom in the Framework of OT Theology," *Scottish Journal of Theology* 17 (1964), 145-58.

Zimmerman, F. "Kohelet," *Jewish Quarterly Review* 52 (1961), 273-78.

這是一本奇特的書，不僅說出人生的矛盾，也對真理有所質詢，對傳統的智慧提出疑問，對智慧都持懷疑的態度；究竟智愚有無分別，智慧是否勝於愚昧？有時智慧與愚昧似是無異的，令人困惑費解。

傳道書常表明人的智慧有限，因為生命太有限了，人所能領悟的，也只局限在今生。

本書常以矛盾的兩端作為論述的方法。智愚在於善惡與好壞，但是這些只是相對的，而非絕對的，人又怎麼分辨呢？作者存心以現實的分析為途徑，探求對人生之意義，最後引導人敬畏那賜生命的主。



真理基金會有限公司
VERITAS FOUNDATION LTD.

條碼